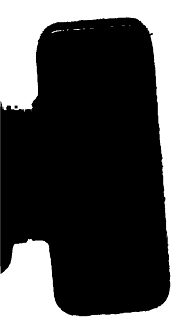
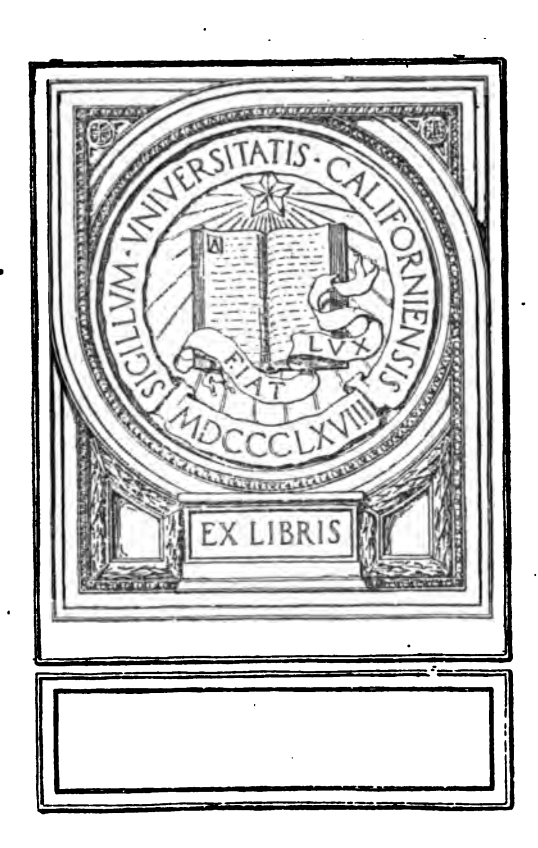
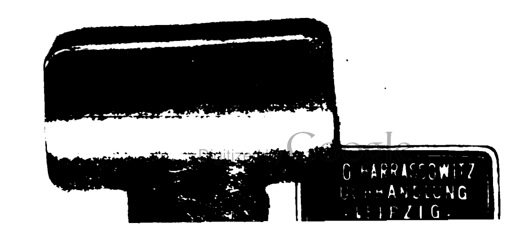

$B 110 001




SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS


O. HARRASSOWITZ

Keilinschriften und Bibel

NACH IHREM

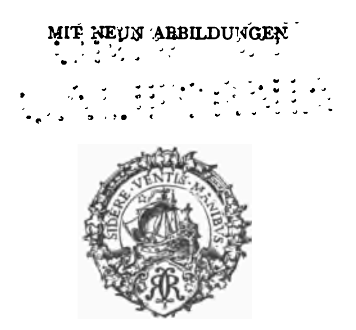
RELIGIONSGESCHICHTLICHEN ZUSAMMENHANG

EIN LEITFADEN ZUR ORIENTIERUNG
IM SOG. BABEL-BIBEL-STREIT
MIT EINBEZIEHUNG AUCH DER NEUTESTAMENTLICHEN PROBLEME

VON

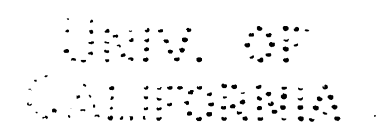
Heinrich Zimmern
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

MIT NEUN ABBILDUNGEN



Berlin
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1903

Druck von W. Drugulin in Leipzig.



Einleitung.

Der Schreiber dieser Zeilen hatte ursprünglich die feste Absicht, in den durch Delitzsch' ersten Vortrag über Babel und Bibel entstandenen Streit überhaupt nicht einzugreifen. Und zwar hielt ich mich darum von der Sache fern, weil es mich äußerst unsympathisch berührte, daß bei dieser Gelegenheit von zumeist ganz inkompetenten Beurteilern und in der breitesten Öffentlichkeit vielfach gerade über solche wissenschaftliche Fragen abgeurteilt wurde, die teils überhaupt noch nicht spruchreif sind, teils sich nur zur Diskussion im engsten Forscherkreise eignen. Nachdem nun aber dieser Streit immer noch nicht zur Ruhe kommen will, vielmehr infolge von Delitzsch' zweitem Vortrag über dasselbe Thema immer noch weiter um sich gegriffen hat, halte ich es schließlich für meine Pflicht, doch nicht mehr länger hinter dem Berge zu halten, sondern auch meinerseits in diesem leidigen Kampfe das öffentlich auszusprechen, was ich von mir aus zur Klärung beizubringen imstande bin.[1]

Dabei ist es nun aber keineswegs meine Absicht, mich etwa über solche Fragen eingehend zu verbreiten, wie es mit einer wie auch immer gearteten besonderen Offenbarung im Bereiche der biblischen Geschichte bestellt ist, oder wie über den Monotheismus der

---

[1] Aus der fast unübersehbaren, im allgemeinen ziemlich unerfreulichen sog. Babel-Bibel-Literatur seien hier nur folgende Broschüren als die meines Erachtens besten Orientierungen hervorgehoben, wenn ich mich auch nicht mit allen in denselben enthaltenen Einzelheiten einverstanden erklären will: H. Gunkel, Israel und Babylonien, Göttingen 1903. — C. F. Lehmann, Babyloniens Kulturmission einst und jetzt, Leipzig 1903. — A. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel, 4. Aufl., Leipzig 1903. — Für weitere Kreise recht empfehlenswert als Belehrung über die Resultate der Assyriologie ist die mit reichem bildnerischen Schmuck ausgestattete Monographie von C. Bezold, Ninive und Babylon, Bielefeld und Leipzig 1903.

alttestamentlichen Prophetie und des späteren Judentums zu urteilen ist. Das möge den Theologen von Fach überlassen bleiben, zu denen ich mich wenigstens jetzt nicht mehr rechne. Auch war es meines Erachtens ein schwerer Fehler von Delitzsch, daß er insbesondere in seinem zweiten Vortrag sich dazu hat hinreißen lassen, gerade über derartige schwierige Fragen sich in sehr prononcierter Form zu äußern, obwohl doch Delitzsch weder von Haus aus Theologe ist, noch auch nach seinen bisherigen wissenschaftlichen Arbeiten, deren Stärke vielmehr auf einem ganz anderen Gebiete liegt, sich die Berechtigung dazu erworben hat, in allgemein religionsgeschichtlichen Fragen als besonders kompetenter Beurteiler aufzutreten.

Meine einzige Absicht ist vielmehr die, durch dieses Schriftchen auch den weitesten Kreisen, die nun einmal in diesen Streit hineingezogen worden sind, die Möglichkeit an die Hand zu geben, sich selbst einigermaßen klar darüber zu werden, wieweit es sich bei diesem Streit um wirkliche urkundliche Tatsachen handelt, und wieweit andererseits um bloße an diese Tatsachen geknüpfte Kombinationen, die zwar an und für sich ganz richtig sein mögen, bei denen aber doch in vielen Fällen nicht ganz die gleiche sichere Gewähr für die Richtigkeit besteht, wie bei den urkundlichen Tatsachen selbst. Gerade in dieser Hinsicht litt speziell der erste Vortrag von Delitzsch, wie sich nicht leugnen läßt, an einigen erheblichen Mängeln, indem diese Grenzlinie zwischen Tatsachen und Kombinationen für den Hörer und den Leser nicht immer streng genug hervortrat. Und gerade dieser Umstand hat es, abgesehen von mancherlei außerhalb der Sache selbst liegenden Nebenumständen, dann wohl auch hauptsächlich veranlaßt, daß sich daran der heftige Streit anschloß. Freilich sind bei diesem Streite auch manche Gegner von Delitzsch vielfach über das Ziel hinausgeschossen, indem sie in einer für den der Sache Näherstehenden oft ergötzlich naiven Weise urkundliche Tatsachen oder auf solche sich aufbauende ganz sicher richtige Kombinationen in Zweifel zu ziehen oder schlankweg beiseite zu schieben sich bemühten.

Ferner beabsichtige ich aber auch nicht, ausschließlich diejenigen sicheren oder angeblichen Berührungspunkte zwischen den Keilinschriften und der Bibel im folgenden zur Besprechung zu bringen, von denen mehr oder weniger zufällig in Delitzsch' Vorträgen gerade die Rede war; es sollen vielmehr auch noch einige weitere wichtige Punkte,

speziell auch solche, die das Neue Testament betreffen, zur Sprache kommen, in denen die babylonische Literatur beachtenswerte Parallelen zur biblischen Literatur auf dem Gebiete der Religion aufweist. Denn auf das religionsgeschichtliche Gebiet sollen die folgenden Erörterungen in der Hauptsache beschränkt bleiben, da speziell über die hier einschlagenden Fragen der heftigste Streit entbrannt ist. Da ich nun gerade vor kurzem in der neubearbeiteten dritten Auflage von Eberh. Schrader's „Die Keilinschriften und das Alte Testament"[1] diese Fragen eingehend behandelt habe, so sollen und wollen die folgenden Ausführungen auch nicht viel anderes sein, als eine kurze Zusammenfassung des in jenem größeren Werke Gebotenen, auf das darum auch für alle genaueren Einzelnachweise auf Schritt und Tritt für denjenigen verwiesen ist, der nicht nur im allgemeinen von den behandelten Fragen Kenntnis nehmen will, sondern ihnen auch im einzelnen genauer nachgehen möchte. Wenn dabei die Form meiner Ausführungen manchem Leser vielleicht weniger bequem erscheinen wird, da ich vielfach keine fertigen Resultate vorlege, sondern nur auf die schwebenden Probleme hinweise, so hoffe ich andererseits manchem gerade dadurch einen Dienst zu erweisen, daß ich möglichst objektiv auf die bestehenden Probleme aufmerksam mache, ohne an dieser Stelle die mir am wahrscheinlichsten dünkende Lösung dieser Probleme allzu vorlaut zu betonen.

[1] Im folgenden abgekürzt durch KAT³.

Sintflut.[1]

Eine babylonische Sintfluterzählung war uns bereits vor der Wiederentdeckung des babylonisch-assyrischen Altertums aus griechischer, auf den babylonischen Priester Berosus zurückgehender Überlieferung bekannt. Durch die Ausgrabungen des vorigen Jahrhunderts auf der Trümmerstätte von Ninive sind wir jetzt aber auch wieder in den Besitz der keilschriftlichen Originale gelangt, die diesen babylonischen Sintflutbericht enthalten. Dessen Hauptzüge sind in Kürze folgende: Die Götter beschließen in einer Versammlung eine Sintflut zu veranstalten und zwar, wie wenigstens am Schluß der Erzählung mit deutlichen Worten ausgesprochen wird, um die Sünden der Menschen zu bestrafen. Der Gott Ea, der im Götterrate zugegen gewesen war, setzt seinen Schützling Utnapištim aus der Stadt Šurippak hiervon in Kenntnis und befiehlt ihm, zu seiner Rettung ein Schiff zu bauen und lebende Wesen aller Art in dieses mit hineinzunehmen. Utnapištim befolgt den Befehl Ea's, baut das Schiff nach den ihm vom Gotte vorgeschriebenen Maßen, teilt es in zahlreiche Abteilungen, und bringt seine Familie und Verwandtschaft, sowie Tiere aller Art hinein. Kurz vor Beginn der Flut, deren Eintritt ihm durch ein göttliches Zeichen vorher angezeigt wird, besteigt er selbst das Schiff und verschließt dessen Tor, während er den Steuermann mit der Lenkung des Schiffes betraut. In der Frühe des nächsten Morgens bricht

[1] S. Näheres in KAT³ S. 543—560.

die Flut los, verbunden mit gewaltigen Stürmen und dichter Finsternis. Die Götter selbst fürchten sich vor der Sintflut und steigen zum Himmel empor. Die Göttermutter klagt über den Untergang ihres Menschengeschlechts und bereut es, in der Götterversammlung der Veranstaltung einer Sintflut zugestimmt zu haben. Sechs Tage und Nächte rast die Sintflut. Am siebenten Tage aber ruht das Meer und hört der Sturm auf. Utnapištim öffnet ein Luftloch, da fällt Tageslicht auf seine Wangen. Er setzt sich nieder und weint. Danach steigt Land auf und das Schiff sitzt auf dem Berge Niṣir fest. Nach sieben Tagen läßt Utnapištim eine Taube ausfliegen, die aber wieder zurückkommt, weil sie keinen Ruheplatz findet. Das Gleiche geschieht bei einer Schwalbe, die Utnapištim darauf ausfliegen läßt. Erst ein Rabe, den er als dritten Vogel aussendet, kehrt nicht wieder zurück, sondern läßt sich fressend nieder. Da läßt Utnapištim alles, was sich im Schiffe befindet, hinaus und bringt auf dem Gipfel des Berges ein Opfer dar, dessen süßen Geruch die Götter wohlgefällig einatmen. Es folgt eine Szene, in der die Göttermutter und Ea mit Bēl darüber hadern, daß er die Sintflut veranstaltet habe, Bēl selbst aber darüber erzürnt ist, daß nicht alle Menschen in der Flut umgekommen sind, sondern einer, Utnapištim mit den Seinen, gerettet ist. Schließlich aber wird Bēl anderen Sinnes und verleiht sogar dem Utnapištim und seinem Weibe göttliche Natur und entrückt sie in die Ferne, an die „Mündung der Ströme“.

Darüber, daß diese babylonische Sintfluterzählung mit der biblischen oder vielmehr den beiden biblischen — denn in Gen. 6—9 sind zwei Sintflutberichte zusammengearbeitet — aufs engste verwandt ist, kann trotz der mancherlei Verschiedenheiten im einzelnen kein Zweifel bestehen. Am stärksten ist die Berührung wohl bei der Episode von der Aussendung der Vögel und bei der Darbringung des Opfers beim Verlassen der Arche, obwohl gerade auch hier wieder charakteristische

Verschiedenheiten zwischen der biblischen und der keilschriftlichen Rezension vorliegen.

Das Problem kann also hier nicht das sein, ob überhaupt eine Verwandtschaft zwischen dem babylonischen und dem biblischen Bericht besteht, sondern vielmehr nur das, wie diese Verwandtschaft zu denken ist. In letzterer Hinsicht sind nun allerdings die Meinungen noch sehr geteilt. Doch darf es wenigstens als die Ansicht der überwiegenden Mehrzahl der Forscher bezeichnet werden, daß die Sintflutsage bei den Babyloniern heimisch und bei den Hebräern erst von diesen entlehnt ist. Wie nun freilich diese Entlehnung zu denken und in welcher Zeit sie anzusetzen ist, darüber gehen die Meinungen wieder von neuem auseinander, indem die einen diesen Zeitpunkt bereits recht früh ansetzen und wohl gar diese Sage schon von den Hebräern aus ihrer freilich äußerst problematischen babylonischen Heimat mitgebracht sein lassen, während andere etwa das achte oder siebente Jahrhundert v. Chr. als die Zeit annehmen, in der die Israeliten mit diesem wie mit anderen babylonischen Stoffen bekannt geworden wären. Mag man sich nun für diese oder für jene Alternative entscheiden, so liegt in jedem Falle die Sache doch so, daß die babylonische Sintflutsage nicht etwa sozusagen mit Haut und Haaren von Israel aus Babylonien übernommen worden, sondern daß sie in sehr starkem Maße im Geiste der spezifisch israelitischen Religion umgebildet worden ist. — Wieder eine ganz andere Frage für sich, die neuerdings gerade ziemlich lebhaft erörtert worden ist, ist die, welches denn wohl der eigentliche Ursprung und Sinn der Sintflutsage ist. Hier stehen sich namentlich zwei Ansichten ziemlich schroff gegenüber, indem die einen in der babylonisch-israelitischen Sintflutsage doch einen historischen Kern, etwa eine einstmalige besonders gewaltige Überschwemmung der Euphrat-Tigris-Tiefebene erkennen wollen, während andere die Sage als einen Naturmythus, speziell als einen

Himmelsmythus zu erklären suchen, höchstens mit dem Zugeständnis, daß die spezifischen Farben für die Ausmalung dieses Mythus von den in der Landschaft Babylonien üblichen Überschwemmungen hergenommen sind.

Urväter.[1]

Zwischen Weltschöpfung und Sintflut kennt sowohl die babylonische als auch die israelitische Sage eine Reihe von Heroengestalten, die in der babylonischen Überlieferung als Könige, in der biblischen als Patriarchen der Urzeit erscheinen. Beiden, den babylonischen vorsintflutlichen Königen und den biblischen vorsintflutlichen Patriarchen, werden abnorm hohe Lebensalter zugeschrieben. Die Anzahl der babylonischen Urkönige beträgt zehn. Ebenso groß ist die Zahl der biblischen Urväter, wenigstens nach der einen, ihrer jetzigen Form nach jüngeren, Quelle (Gen. 5), während die einer anderen, älteren schriftstellerischen Quelle angehörende Rezension des gleichen Sagenstoffes (Gen. 4, 17 ff.) nur sechs oder sieben Urväter aufzählt, die sich aber schon durch ihre Namen als ursprünglich identisch mit sieben von jenen zehn Urvätern ausweisen.

Daß nun zwischen der babylonischen Tradition von den zehn vorsintflutlichen langlebigen Urkönigen und der hebräischen von den zehn (sieben) vorsintflutlichen langlebigen Urvätern ein wirklicher historischer Zusammenhang besteht, zeigen klar einige weitere Übereinstimmungen im einzelnen. So ist in beiden Fällen der letzte, der zehnte, der Held der Sintflut: Utnapištim

---

[1] S. Näheres in KAT³ S. 530—543.

im Babylonischen, Noah in der Bibel, wie denn beide Traditionen, die hebräische sowohl als die babylonische, den ausgesprochenen Zweck verfolgen, die Periode zwischen Schöpfung und Sintflut zu überbrücken. Ferner zeigen die einzelnen Namen der babylonischen Urkönige und biblischen Urväter mancherlei enge Beziehungen zu einander. So ist z. B. der Name des dritten Urkönigs im Babylonischen, *Amelon* in der griechischen Überlieferung des Berosus, das gewöhnliche babylonische Wort für „Mensch", babylonisch *amelu*; ebenso ist der Name des dritten biblischen Urvaters, *Enōš*, das gewöhnliche hebräische Wort für „Mensch" *enōš*. Entsprechendes läßt sich auch für einige weitere Namen der Urkönige bezw. Urväter aufzeigen. Besonders auffallend ist die Übereinstimmung in dem, was von dem siebenten babylonischen Urkönig, Enmeduranki, einerseits, und dem siebenten biblischen Urvater, Henoch, andererseits erzählt wird. Enmeduranki war einst König in Sippar, der Stadt des Sonnengottes Šamaš. Dieser berief ihn in seine Gemeinschaft und belehrte ihn über alle Geheimnisse der Wahrsagekunst. So wurde Enmeduranki bei den Babyloniern der Stammvater der Wahrsagepriester. Gerade von dem siebenten Urvater Henoch weiß die sonst sehr trockene und schematische Liste der Urväter in Gen. 5 gleichfalls etwas Eigenartiges und an die Gestalt des Enmeduranki Erinnerndes zu berichten: „Nach der Geburt seines Sohnes Methusalah wandelte Henoch in Gemeinschaft mit Gott 300 Jahre. Und seine ganze Lebensdauer betrug 365 Jahre. Und weil Henoch in Gemeinschaft mit Gott gewandelt hatte, so verschwand er einst; denn Gott hatte ihn entrückt." Was in dieser kurzen Notiz von Gen. 5 nur mit wenig Worten angedeutet ist, davon weiß die spätjüdische Tradition ausführlichst zu berichten. Denn in dieser ist Henoch eine beliebte Sagenfigur, um die sich ein reichhaltiger Sagenkranz geschlungen hat. Speziell gilt hier Henoch als ein berühmter Weiser der Vorzeit, der vermöge seines Umgangs

mit Gott Inhaber alles Wissens über die Geheimnisse im Himmel und auf Erden geworden ist und der darum auch als Begründer der Astrologie, Astronomie, Rechenkunst usw. gilt. Auch die 365 Lebensjahre des Henoch, die ganz aus dem Schema der übrigen, viel höheren Lebensalter der vorsintflutlichen Urväter herausfallen, erklären sich jetzt leicht im Hinblick auf die babylonische Parallelfigur des Enmeduranki: denn wie die Zahl 365 jedenfalls mit den 365 Tagen des Sonnenjahres zusammenhängt, so ist es speziell der Sonnengott, in dessen Stadt Enmeduranki König ist und der ihn in seine Gemeinschaft beruft.

Im Hinblick auf die im Vorstehenden namhaft gemachten Berührungen kann es nicht zweifelhaft sein, daß die biblische und die babylonische Tradition von den vorsintflutlichen Urvätern oder Urkönigen mit einander verwandt sind. Eine zweite Frage ist die, wie dieses Verwandtschaftsverhältnis zu denken ist. Die Annahme etwa, daß es sich hier irgendwie auch nur um eine Spur von wirklicher historischer Überlieferung handeln könnte, die einerseits bei den Babyloniern, andererseits bei den Hebräern sich erhalten hätte, ist selbstverständlich ohne weiteres abzuweisen. Aber auch die Möglichkeit, daß etwa die babylonische und die hebräische Sage in diesem Punkte auf eine gemeinsame Quelle, also etwa eine ursemitische Sage zurückgingen, kommt kaum in Betracht. Vielmehr spricht alles dafür, daß hier, wie auch bei den übrigen urgeschichtlichen Sagen, die Tradition in Babylonien einheimisch, in Israel erst von dort eingedrungen ist. Wann diese ursprünglich babylonische Sage von den Urvätern in Israel Eingang gefunden hat, ist dann wieder eine weitere Frage für sich. Voraussichtlich schon ziemlich frühzeitig, da sie schon in der alten Quelle Gen. 4 und hier bereits in recht eigenartiger Umarbeitung vorliegt. Allem Anschein nach ist die gleiche babylonische Sage dann noch einmal zu einer anderen, späteren Zeit nach Israel gekommen und hat dabei weniger einschneidende Umformung erfahren,

als das erste Mal. So würde es sich erklären, daß Gen. 5, das ja auch der späteren Quellenschrift des Pentateuch angehört, der babylonischen Sage relativ näher steht, als Gen. 4.

Weltschöpfung.[1]

Auch ein babylonischer Weltschöpfungsmythus war uns, wie die babylonische Sintfluterzählung, bereits aus Berosus bekannt. Und auch hier sind uns durch die Ausgrabungen die keilschriftlichen Originaltexte jetzt wieder zugänglich geworden, auf denen diese Angaben des Berosus fußen. Abgesehen von einigen kürzeren poetischen Textstücken, die das gleiche Thema in mehrfachen Variationen behandeln, ist es hauptsächlich ein großes, auf sieben Tafeln verteiltes episches Gedicht (vgl. Abb. 1), das in ausführlicher schwungvoller Schilderung die Weltschöpfung behandelt. Zwar ist dieses babylonische Weltschöpfungsepos bis jetzt leider immer noch nicht in ganz vollständigem Zustande in unsere Hände gelangt. Doch sind gerade neuerdings wieder beträchtliche Stücke, die bisher noch fehlten, hinzugefunden worden, so daß die noch bestehenden Lücken sich immer mehr schließen und die Aussicht immer größer wird, daß in nicht zu ferner Zeit auch dieses wichtige Literaturstück wieder vollständig der jahrtausendelangen Verborgenheit abgerungen sein wird. Der Gang des babylonischen Weltschöpfungsepos ist in kurzen Strichen folgender:

Am Anfang, ehe Himmel und Erde geschaffen waren, waren einzig der Urvater Apsû und die Urmutter Tiâmat, beides Personifikationen der Urflut, vorhanden. Da entstehen zuerst

[1] S. Näheres in KAT^3 S. 488—520 und S. 584—586.



Abb. 1. Anfang der 4. Tafel des babylonischen Weltschöpfungsepos (mit Hervorhebung der Halbzeilen).

aus diesem Urpaare in mehreren aufeinander folgenden Generationen die Götter. Apsū und Tiāmat, in ihrer bisherigen Ruhe gestört und darum unzufrieden mit diesem veränderten Zustand, schmieden einen Plan gegen die neuentstandene Götterwelt. Apsū unterliegt bei diesem Vorgehen. Dagegen führt Tiāmat die Sache um so eifriger fort, erwählt sich in Kingu einen neuen Gatten und Helfer, zieht einen Teil der Götter auf ihre Seite und erschafft eine Anzahl von Ungeheuern, die ihr im Kampfe gegen die Götter als Helfer dienen sollten. Dieser Kampf und die Vorbereitungen dazu werden nun im weiteren Verlauf des Stückes ausführlichst geschildert. Die älteren Götter, Anu und Ea, versuchen zuerst vergeblich, der Tiāmat entgegenzutreten, kehren vielmehr mutlos und unverrichteter Dinge wieder zurück. Da erbietet sich zuletzt einer der jüngsten, Marduk, der Sohn Ea's, den Kampf gegen die Tiāmat aufzunehmen, knüpft aber daran die Bedingung, daß ihm, falls er Sieger bleibt, künftig der oberste Rang unter allen Göttern und das ausschlaggebende Wort in der Götterversammlung eingeräumt werde. In feierlicher Götterversammlung werden Marduk diese Bedingungen zugestanden und wird ihm als künftigem Götterkönig von den übrigen Göttern gehuldigt. Ausführlich wird darauf geschildert, wie sich Marduk zu dem bevorstehenden Kampfe mit Tiāmat mit Waffen rüstet und ihr auf einem mit vier Rossen bespannten Wagen entgegenfährt. Kingu und die übrigen Begleiter Tiāmat's geraten beim Herannahen Marduk's in Bestürzung. Sie selbst aber hält Stand und schleudert ihm trotzige Worte entgegen. Diese nimmt Marduk auf, indem er ihr seinerseits in einer Scheltrede ihre frevelhafte Empörung vorhält. In dem hierauf folgenden, in den lebhaftesten Farben geschilderten Kampfe bleibt Marduk Sieger, durchbohrt der Tiāmat den Leib und macht ihr den Garaus. Darauf wirft er ihren Leichnam hin und stellt sich darauf. Alsdann wendet er sich gegen die Götter in ihrem Gefolge,

bringt auch diese in seine Gewalt und setzt sie gefangen. Ebenso macht er die Ungeheuer, die sie sich als Helfer erschaffen hatte, und zuletzt auch den Kingu, ihren Gemahl, unschädlich. Dann kehrt Marduk zum Leichnam der Tiâmat zurück, zerschlägt ihn in zwei Teile und bildet aus den beiden Teilen Himmel und Erde. Von den einzelnen Schöpfungswerken, die im weiteren Verlaufe des Gedichtes aufgezählt gewesen sein müssen, sind einstweilen nur Bruchteile, auf die Erschaffung der Himmelskörper und auf die Menschenschöpfung sich beziehend, erhalten. Doch lehrt der Hymnus auf Marduk, in den das Schöpfungsepos ausläuft, im Zusammenhalt mit einigen kleineren Fragmenten und mit dem Berichte des Berosus, auch jetzt schon, daß auch die übrigen Schöpfungswerke ausführlich aufgezählt und auch sie alle dem Marduk zugeschrieben gewesen sein müssen.

Die Frage, in welchem Zusammenhang die biblische Schöpfungsgeschichte in Gen. 1 mit diesem babylonischen Schöpfungsmythus steht, ist nicht so ganz einfach zu beantworten und es haben sich darum auch in den letzten Jahren eingehende Erörterungen an ihre Beantwortung geknüpft, ohne daß bis jetzt volle Übereinstimmung unter den Forschern in diesem Punkte erzielt worden wäre. Eine Hauptfrage ist dabei die, ob Gen. 1, das in seiner jetzigen Form sehr jung ist und erst der späten priesterlichen Quelle des Pentateuchs angehört, nicht doch bereits auf eine in Israel in Umlauf gewesene ältere Form eines Schöpfungsmythus zurückgeht, die dann dem babylonischen Schöpfungsmythus noch bedeutend näher gestanden und von diesem im letzten Grunde erst ihren Ausgang genommen hätte. Diese These hat insbesondere Gunkel[1] aufs eingehendste zu begründen unternommen und der Schreiber dieser Zeilen bekennt, daß sie ihm immer noch als die bei weitem wahr-

[1] Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895.

scheinlichste Erklärung der vorliegenden Tatsachen erscheint. Dabei kommt namentlich auch das in Frage, ob nicht im Alten Testament selbst noch deutliche Spuren einer solchen älteren Rezension des Schöpfungsmythus vorliegen. Solche Spuren wären zu erkennen an mehreren Stellen der poetischen Bücher des Alten Testaments,[1] wo von einem Kampf Jahwe's mit einem mythischen, drachengestaltigen Wesen die Rede ist, das bald unter dem Namen Rahab, Leviathan, bald mit der Bezeichnung Drache, Schlange, bald auch als das personifizierte Urmeer, Tehōm, auftritt. Hierbei kommt besonders auch noch der Umstand in Betracht, daß an mehreren der genannten Stellen unmittelbar hinter der Erwähnung eines solchen Kampfes Jahwe's mit einem drachenartigen Ungetüm von der Schöpfung der Welt durch Jahwe gesprochen wird, so daß es nahe liegt, daraus den Schluß zu ziehen, daß in Israel einst auch eine Form der Schöpfungserzählung bekannt war, bei der der eigentlichen Schöpfung ein Kampf des Schöpfergottes mit dem als Ungetüm vorgestellten Urmeer vorausging. Da nun in dem oben mitgeteilten babylonischen Schöpfungsmythus gerade der Kampf Marduk's mit dem personifizierten Urmeer, der Tiāmat, eine so hervorragende Rolle spielt, und da außerdem Tehōm dasselbe Wort wie Tiāmat ist, nur in spezifisch hebräischer Gestalt, so liegt es in der Tat sehr nahe, anzunehmen, daß der babylonische Marduk-Tiāmat-Kampf den Ausgangspunkt für den israelitischen Jahwe-Tehōm-Mythus, wie wir die Sache der Kürze halber nennen können, gebildet habe. Wir hätten dann weiter anzunehmen, daß in dem Schöpfungsbericht Gen. 1 der ursprünglich auch in Israel bekannt gewesene Kampf des Schöpfergottes mit der drachengestaltigen Tehōm, weil mit den geläuterten religiösen Vorstellungen der späteren Zeit nicht

---

[1] Insbesondere Jes. 51, 9 f.; Ps. 89, 10 ff.; Hiob 26, 12 f.; 9, 13; — Ps. 74, 12 ff.; Jes. 27, 1; — Ps. 104, 5 ff.

mehr vereinbar, unterdrückt worden wäre und nur noch in der Nennung der Tehôm als des Urwassers, über dem der Geist Gottes schwebt (brütet), eine dunkle Spur zurückgelassen hätte. Dazu würden sich manche weitere Eigentümlichkeiten des Schöpfungsberichtes Gen. 1, so die Vorstellung, daß Wasser und Finsternis am Anfang geherrscht habe, die Schöpfung von Himmel und Erde durch die Scheidung von oberem und unterem Wasser, die besondere Betonung der Himmelskörper und ihrer Bestimmung und anderes recht gut bei der Annahme erklären, daß Gen. 1 im letzten Grunde auf den babylonischen Schöpfungsmythus zurückginge.

Es soll nun allerdings an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, daß nicht nur von seiten mehrerer alttestamentlicher Forscher, sondern auch von seiten eines bekannten Assyriologen, Jensen, aufs entschiedenste in Abrede gestellt wird, daß die erwähnten Kämpfe Jahwe's mit den drachengestaltigen Wesen und der Marduk-Tiâmat-Kampf des babylonischen Schöpfungsepos mit einander in Zusammenhang stünden. Speziell von Jensen wird dabei betont, daß die Tiâmat des babylonischen Schöpfungsmythus überhaupt nicht als tier- oder gar drachengestaltig vorgestellt werden dürfe und daß darum auch babylonische bildliche Darstellungen, in denen ein Gott im Kampfe mit einem aus verschiedenen Tierteilen zusammengesetzten Ungeheuer erscheint, von dem Marduk-Tiâmat-Kampfe schlechterdings zu trennen und auf eine ganz andere mythologische Szene zu beziehen seien. Es mag sein, daß in der Tat diese bildlichen Darstellungen des Kampfes eines Gottes mit einem Ungeheuer, von denen die bekannteste die auch bei Delitzsch, Babel und Bibel I S. 36 abgebildete ist, sich direkt nicht auf den Marduk-Tiâmat-Kampf beziehen. Immerhin bleibt meines Erachtens sehr mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es sich bei diesen bildlichen Darstellungen, wenn auch nicht um ganz den gleichen, so doch um einen parallelen Mythus zu dem

Marduk-Tiāmat-Kampf handelt.[1] Besonders beachtenswert sind dabei noch diejenigen Fälle, in denen, wie z. B. auf Abb. 2 und 3, das vom Gott bekämpfte Wesen Schlangenkopf und Schlangengestalt aufweist. Ob man auch in der großen Schlange,



Abb. 2. Siegelzylinder mit Darstellung eines Drachenkampfes.

die sich auf den sog. Grenzsteinen in der Regel abgebildet findet (s. Abb. 4), eine an den Himmel versetzte Darstellung



Abb. 3. Siegelzylinder mit Darstellung eines Drachenkampfes.

[1] Soviel steht wenigstens durch eine Inschrift Sanheribs (K. 1356) fest, daß dieser den Kampf Aššur's (der hier in Assyrien begreiflicherweise an Stelle Marduk's erscheint) mit Tiāmat am Tore eines assyrischen Tempels des Namens „Haus des Neujahrfestes“ bildlich darstellen ließ. Ich gedenke über diese bisher nicht recht verstandene Inschrift demnächst an einem anderen Orte ausführlicher zu handeln; desgleichen über den Text K. 3476, der, wie es scheint, die Beschreibung eines Festspiels, näher wohl eines Neujahrsfestspiels enthält, bei dem der König die Rolle Marduk's spielt und u. a. Kingu, durch ein Schaf repräsentiert, auf einem brennenden Kohlenbecken verbrannt wird.

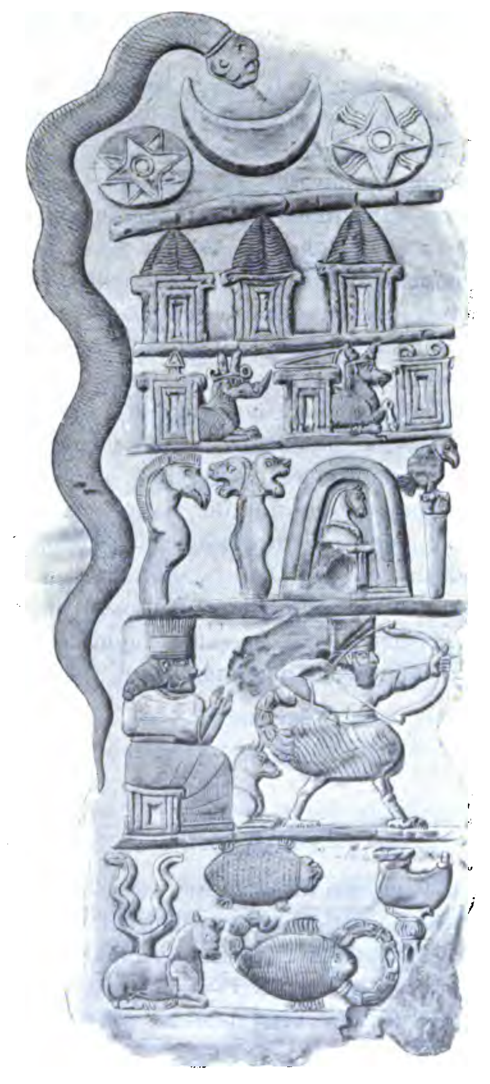


Abb. 4. Sog. Grenzstein aus der Zeit Nebukadnezar's I (ca. 1300 v. Chr.).

des gleichen Ungeheuers zu erblicken hat, ist dagegen weniger sicher.

Endlich muß hier noch eines Gebietes Erwähnung geschehen, auf dem der babylonische Weltschöpfungsmythus aller Wahrscheinlichkeit nach in weiter Ausdehnung, bis in das Neue Testament hinein, nachwirkt, nämlich des Gebietes der Apokalyptik. Denn wenn man die Schilderungen eines Kampfes Jahwe's mit drachenähnlichen Wesen im Alten Testament ihrem letzten Ursprunge nach aus dem babylonischen Weltschöpfungsmythus herleitet, muß man das Gleiche auch mit Gestalten wie dem „Tiere" in Dan. 7, dem „Drachen" in Apok. Joh. 12 und an anderen Stellen der Apok. Joh. tun. Speziell zu dem siebenköpfigen Drachen der Apok. Joh. läßt sich auch bereits im Babylonischen das entsprechende Vorbild in einer siebenköpfigen großen Schlange nachweisen. Stammt aber das „Tier", der „Drache" der Apokalypsen aus der babylonischen Mythologie, so liegt es auch nahe, in dem Besieger des Tieres, des Drachen, in dem Menschensohn von Dan. 7, in Michael in Apok. Joh. 12, in dem Reiter auf weißem Pferd (Christus) in Apok. Joh. 19 Gestalten zu erblicken, die in einer Figur der babylonischen Mythologie wie Marduk, dem Besieger der Tiāmat, ihr Vorbild haben.

Paradies.[1]

Einen babylonischen Mythus, der etwa in derselben Weise wie bei der Sintflut, den Urvätern und der Weltschöpfung als das Vorbild der biblischen Paradieseserzählung in Gen. 2 und 3 gelten könnte, gibt es bis jetzt wenigstens nicht. Eine vielbesprochene und in sehr verschiedener Weise gedeutete Dar-

[1] S. Näheres in KAT³ S. 520—530.

stellung auf einem altbabylonischen Siegelzylinder mit zwei Gestalten zur Seite eines Baumes und einer Schlange hinter der einen Gestalt muß vorderhand wenigstens, ehe sich nichts Sicheres über den dieser Darstellung zu Grunde liegenden Mythus feststellen läßt, für eine Vergleichung mit der Versuchungsszene in Gen. 3 aus dem Spiele bleiben. Eher kommt der babylonische Mythus von Adapa für Gen. 2—3 in Betracht, ohne daß aber auch hier die Verwandtschaft zwischen dem biblischen und dem babylonischen Stoffe eine so enge wäre, wie bei der Weltschöpfung, den Urvätern und der Sintflut. Adapa, ein Sohn des Gottes Ea, hat von diesem zwar hohe Weisheit, aber nicht ewiges Leben verliehen bekommen. Wegen einer von ihm begangenen Gewalttat vor den Himmelsgott Anu zitiert, hätte Adapa hier Gelegenheit, durch den Genuß von Lebensspeise und Lebenswasser, die Anu ihm reichen läßt, sich die Unsterblichkeit zu erwerben, er schlägt aber die dargebotenen Gaben aus und verscherzt sich somit auch ewiges Leben. Die Berechtigung, den babylonischen Adapa-Mythus zur biblischen Paradieseserzählung zu stellen, wäre noch größer, wenn sich — was aber bisher auch noch nicht als sicher gelten kann — erweisen ließe, daß Adapa dem zweiten babylonischen Urkönig Alaparos (Adaparos) bei Berosus entspräche, da dadurch auch der babylonische Adapa-Mythus in die Urzeit des Menschengeschlechts gerückt würde.

Ebensowenig wie für die Versuchungsgeschichte lassen sich für die übrigen in Gen. 2—3 enthaltenen Sagenstoffe bis jetzt sichere babylonische Vorbilder aufweisen, wenn auch bei einzelnem, wie bei den Paradiesesströmen, den Keruben als Wächtern am Eingang des Paradieses, in gewisser Weise Parallelen vorhanden sind, wie z. B. auch die in Gen. 2 vorliegende Erschaffung des Menschen aus Erde durchaus der babylonischen Anschauungsweise in diesem Punkte entspricht. Daß gerade die biblische Paradieseserzählung von Gen. 2—3 weniger als

die übrigen urgeschichtlichen Erzählungen in der babylonischen Literatur ihre genaue Parallele hat, wird übrigens auch damit zusammenhängen, daß Gen. 2—3 kein einheitliches Ganzes darstellt, sondern in diesen Kapiteln mehreres ursprünglich nicht Zusammengehöriges zusammengekommen ist.

Mit größerer Sicherheit läßt sich dagegen aussagen, daß in den spätjüdischen Vorstellungen von einem himmlischen Paradiese, die dann auch in das Urchristentum ihren Eingang gefunden haben, mancherlei Babylonisches nachwirkt, insbesondere die spezifisch babylonischen Vorstellungen vom Himmel. Ebenso läßt sich die mit dem himmlischen Paradiese ja vielfach kombinierte Idee von dem himmlischen Jerusalem mit seinen zwölf Toren ihrem Ursprunge nach nur von der babylonischen Kosmologie aus verstehen. Denn wie das himmlische Jerusalem im Grunde ein Bild des Himmels selbst darstellt, so erklären sich die schon bei Ezechiel Kap. 48 genannten zwölf Tore dieser Stadt und die in der Apok. Joh. Kap. 21 noch hinzugefügten zwölf Engel an diesen zwölf Toren ihrem Ursprunge nach nur aus dem durch die zwölf in Babylonien heimischen Sternbilder des Tierkreises zwölfgeteilten Himmel.

Gilgameš-Epos.[1]

In der bis jetzt bekannt gewordenen babylonischen Nationalliteratur begegnen wir als umfangreichstem, freilich immer noch erst fragmentarisch vorliegenden mythologischen Stücke einem von einem Heros Gilgameš handelnden Epos. Man hat diese Gestalt des Gilgameš (früher Izdubar gelesen) vielfach mit dem

[1] S. Näheres in KAT[3] S. 566—582.

biblischen Nimrod in Gen. 10, 8—12 zusammengestellt. Die Möglichkeit eines Zusammenhanges läßt sich nicht abweisen, ebensowenig läßt es sich aber bis jetzt auch beweisen, daß ein solcher Zusammenhang tatsächlich besteht. Doch in anderer Weise scheint das babylonische Gilgameš-Epos für Stoffe der biblischen Tradition mehr und mehr an Wichtigkeit zu gewinnen. Aus diesem Grunde erscheint es geboten, auch an dieser Stelle einen kurzen Überblick über seinen Inhalt zu geben.

Gilgameš ist Herrscher in der Stadt Uruk.[1] Seine Herrschaft lastet drückend auf den Bewohnern der Stadt. Da erschafft die Göttin Aruru auf die Bitte der Leute von Uruk den Eabani,[2] damit dieser mit Gilgameš auf Abenteuer ausziehe. Eabani, ein Wesen voller Körperkraft und Sinnlichkeit, haust anfänglich in der Steppe mit den Tieren zusammen und kann nur durch allerlei listige Mittel, bei denen die Künste einer Hure die Hauptrolle spielen, dazu bewogen werden, nach Uruk hineinzukommen und sich dem Gilgameš als Genosse zuzugesellen. Vereint unternehmen die beiden einen Zug nach dem Zedernberg im Osten, woselbst die Göttin Ištar wohnt, von dem Wächter Ḫumbaba bewacht. Diesen gilt es zu erschlagen, um zu Ištar dringen zu können. Nach schwerem Kampfe gelingt es auch Gilgameš und Eabani, den Ḫumbaba zu töten. Ištar trägt dem aus dem Kampfe siegreich hervorgegangenen Gilgameš ihre Liebe an. Aber Gilgameš weist sie zurück, da sie schon viele Liebhaber gehabt und alle immer nur ins Verderben gestürzt habe. Durch diese Zurückweisung schwer gekränkt läßt Ištar von ihrem Vater Anu den Himmelsstier erschaffen und sendet diesen gegen Gilgameš, damit er ihn vernichte. Aber Gilgameš und Eabani erschlagen in siegreichem Kampf den Himmelsstier und erregen dadurch von neuem den

[1] Biblisch Erech, Gen. 10, 10, eine der Städte Nimrods. [2] Die Lesung des Namens ist nur konventionell, doch wird sie im folgenden der Einfachheit halber beibehalten.

Zorn der Ištar, die überdies noch von Eabani grausam verhöhnt wird. Vielleicht im Zusammenhang damit finden wir den Eabani alsbald von schwerer Krankheit heimgesucht, die schließlich zu seinem Tode führt. Gilgameš, durch den Tod seines Gefährten aufs äußerste niedergeschlagen, eilt ruhelos durch die Steppe dahin. Sein Ziel ist dabei, seinen zu göttlichem Leben in die Ferne an die Mündung der Ströme entrückten Ahn Utnapištim, den Helden der Sintflut, aufzusuchen. Aber gar schwierig ist es, dorthin zu gelangen. Zuerst führt der Weg durch die unwirtliche Steppe, in der Löwen hausen, sodann durch das finstere Gebirge Mašu, dessen Eingang von den beiden schrecklichen Skorpionmenschen bewacht wird, die ihm nur mit Mühe Durchlaß gewähren. Beim Austritt aus dem Mašugebirge kommt Gilgameš zu einem wunderbaren, am Meere gelegenen Götterpark, woselbst die Göttin Sabītu, mit einem Schleier verhüllt, auf dem „Thron des Meeres" sitzt. Von ihr erhält Gilgameš Auskunft über den Weg zu Utnapištim und den Rat, sich an dessen in der Nähe befindlichen Schiffer zu wenden, damit dieser ihn über das Meer und die „Wasser des Todes" zu Utnapištim fahre. Gilgameš folgt diesem Rat, findet den Schiffer und gelangt mit ihm auf dem Schiffe nach allerlei Fährlichkeiten, die sich insbesondere bei der Fahrt über die „Wasser des Todes" einstellen, zu Utnapištim. Dieser gibt dem neuen Ankömmling Aufschlüsse über den Sinn des menschlichen Lebens und erzählt ihm auf seine Frage ausführlich die Geschichte der Sintflut und seine Entrückung an diesen Ort am Ende der Flut. Es ist das eben der oben im Abschnitt „Sintflut" seinem Inhalte nach kurz mitgeteilte babylonische Sintflutbericht, der für uns in diesem weiteren Zusammenhange des Gilgamešepos vorliegt. Nach Beendigung dieser Erzählung nimmt Utnapištim und sein Weib an Gilgameš allerhand Zaubermanipulationen vor, die diesem zu „Leben" verhelfen sollen, was aber doch nur sehr unvollkommen gelingt. Im Auftrage Utnapištim's läßt der

Schiffer den Gilgameš am Reinigungsorte sich rein waschen und schifft sich dann wieder mit ihm ein, um ihn nach seiner Heimat zurückzubringen. Ein ihm von Utnapištim genanntes Wunderkraut findet Gilgameš glücklich in der Tiefe des Wassers, er belegt es mit dem Namen „als Greis wird der Mensch wieder jung“, will es nach Uruk bringen, davon essen und in den Zustand seiner Jugend zurückkehren. Aber unterwegs wird ihm das Wunderkraut von einer Schlange weggeschnappt. Darüber natürlich große Wehklage. Schließlich gelangt er aber auch ohne das Wunderkraut mit dem Schiffer zusammen wieder nach Uruk. Der Schluß des Epos enthält dann noch eine Schilderung davon, wie Gilgameš mittels einer Totenbeschwörung mit dem Totengeiste seines verstorbenen Freundes Eabani in Verbindung tritt und von ihm sich über den Zustand des Totenreichs Aufschluß geben läßt.

Die im Eingang dieses Abschnittes angedeuteten etwa vorhandenen Zusammenhänge des Gilgamešepos mit biblischen Sagenstoffen, die insbesondere Jensen[1] neuerdings im Zusammenhang mit der Annahme gleichzeitigen Einströmens der Stoffe des babylonischen Gilgamešepos auch in die griechische Sage, in ausgedehntem Maße nachzuweisen unternommen hat, beziehen sich einmal auf die israelitische Vätersage, namentlich auf den Wüstenzug und die Moses-Josua-Erzählungen; sodann aber auch auf die Elias- und Elisa-Geschichten; ferner auf die spätjüdischen Esther-, Judith-, und Tobias-Legenden; endlich auch noch auf die Geschichte Jesu. Siehe zum letztgenannten Punkte speziell auch noch unten S. 42 f. Bei der großen Bedeutung dieser Fragen für die alttestamentliche wie auch für die neutestamentliche Forschung mußte an dieser Stelle das einmal aufgeworfene Problem als solches wenigstens namhaft gemacht werden, wenn

[1] Vgl. dessen vorläufige Mitteilung in der Zeitschr. f. Assyriologie, Bd. 16 (1902), S. 406 ff.

auch hier keineswegs der Ort dazu ist, näher in die Verhandlung über diese äußerst schwierigen und erst noch der gründlichsten Erörterung bedürftigen Fragen einzutreten.

Über den Sinn und Charakter des babylonischen Gilgameš-epos als Ganzes sei noch bemerkt, daß es sich ziemlich deutlich als ein Sonnenmythus darstellt, der den Lauf der Sonne durch die zwölf Zeichen des Tierkreises zum Hintergrunde hat, wobei dann aber auch historische Ereignisse mit den mythischen und astralen Ideen vermengt worden sein mögen.

Kultgebräuche[1].

Das babylonische Ritual zeigt, wie nicht anders zu erwarten, einen reichgegliederten Opferkult (vgl. Abb. 5). Dabei finden sich manche Opfergebräuche, die zwar schlagende Parallelen zu entsprechenden alttestamentlichen Opfergebräuchen bilden, die aber trotzdem in keinem historischen Zusammenhang mit diesen zu stehen brauchen, da sie ebenso auch in anderen Religionen begegnen und darum vielmehr allgemein menschlichen Ursprungs sein werden. Dahin gehört z. B. die Idee des Ersatzes eines Menschenopfers durch ein Tieropfer. So haben wir in babylonischen kultischen Texten Stellen, an denen vom Priester gesagt wird:[2]

> Das Lamm, den Ersatz für den Menschen, gibt er für dessen Leben,
> den Kopf des Lammes gibt er für den Kopf des Menschen,
> den Nacken des Lammes gibt er für den Nacken des Menschen,
> die Brust des Lammes gibt er für die Brust des Menschen usw.

Oder es heißt an einer anderen Stelle:[3]

---

[1] S. Näheres in KAT³ S. 589—591 und S. 594—606. [2] IV R 26 Nr. 6. [3] Cun. Texts XVII 6 Z. 10 ff.



Abb. 5. König Assurbanipal über vier erlegten Löwen ein Trankopfer darbringend.

Ein Ferkel gib als Ersatz für ihn (den kranken Menschen),
das Fleisch anstatt seines Fleisches, das Blut anstatt seines Blutes gib
hin und sie (die Götter) mögen es annehmen.

Außerdem begegnen wir aber auch manchen babylonischen Kultgebräuchen, die gleichfalls in entsprechenden alttestamentlichen ihre genaue Parallele haben, bei denen es aber, namentlich wenn noch dazu die betreffenden Worte ganz übereinstimmen, wahrscheinlich ist, daß die enge Übereinstimmung auf einem historischen Zusammenhang zwischen der betreffenden babylonischen und hebräischen Kultsitte beruht. So liegt es z. B. auf der Hand, daß wenn von den judäischen Frauen Jer. 7, 18; 44, 19 erzählt wird, daß sie der „Himmelskönigin" Kuchen (*kawwān*) buken, und wenn wir andererseits aus den babylonischen Texten erfahren, daß der Himmelskönigin Ištar in ihrem Kultus u. a. auch ein als *kamānu* (*kawānu*) bezeichnetes Gebäck dargebracht wurde, die erwähnte hebräische götzendienerische Handlung eine direkte Nachahmung des babylonischen Ištarkults darstellt. Desgleichen ergibt sich das Ezech. 8, 14 als eine eingerissene Abgötterei erwähnte Beweinen des Tammuz durch Klagefrauen als eine genaue Nachahmung des babylonischen Tammuz-Kultes.

Handelt es sich bei den im Vorstehenden genannten Kultentlehnungen nur um notorisch ausländische Gebräuche, die vorübergehend in Israel Eingang gefunden haben, so erhebt sich aber auch bei einer Anzahl zum eigentlichen israelitischen Opferritual gehöriger Gebräuche und Ausdrücke die Frage, ob sie nicht ursprünglich aus Babylonien stammen, wobei eine Frage für sich ist, ob solche Entlehnung etwa bereits in früher Zeit oder erst in später Zeit stattgefunden hat. So werden z. B. im babylonischen Kultus mit Vorliebe zwölf (auch zweimal zwölf oder dreimal zwölf) Brote vor den Göttern aufgelegt (vgl. Abb. 6), wie ebenso auch im israelitischen Kult (Lev. 24, 5 ff.). Der beim Tieropfer der Gottheit in erster Linie dargebrachte

Teil ist im babylonischen Kult ein Stück der rechten Seite des Tieres (Schafes) und zwar wahrscheinlich die rechte Keule. Ebenso gehörte im israelitischen Opferkult speziell die rechte Keule des Opferschafs, ursprünglich wenigstens, zu den für Jahwe zu verbrennenden Opferstücken, wurde später dann aller-



Abb. 6. Ritualtext K. 3272 etc. mit Erwähnung von 3 mal 12 aufgelegten Broten.

dings zu einem Priesterdeputat. — Die technische Bezeichnung für „sühnen" im israelitischen Kult ist *kipper*. Das gleiche Wort, *kuppuru*, ist auch im babylonischen Kultus das übliche Wort für die sühnende Reinigung im Sühneritual. Dabei ist im Babylonischen noch deutlich, daß dieses Wort eigentlich „abwischen" (von Schmutz) zum Zwecke der kultischen Reini-

gung bedeutet, wie denn das Wort im Babylonischen auch noch außerhalb der Kultussprache in der gewöhnlichen Bedeutung „abwischen“ (z. B. von Tränen) vorkommt. Gerade der Umstand, daß dieses Wort *kipper* im Hebräischen nur in der speziell kultustechnischen Bedeutung „sühnen“ begegnet, macht es wahrscheinlich, daß das Wort, und damit dann voraussichtlich auch ein Teil der Sache, im Hebräischen nicht heimisch, sondern erst aus dem Babylonischen entlehnt ist. — Ganz Entsprechendes gilt auch für die hebräische Bezeichnung *qiddaš* für „heiligen, weihen“ in ihrem Verhältnis zu babylonisch *quddušu* in derselben Bedeutung und mit dem gleichen kultustechnischen Gebrauch. — Weniger sicher, wenn auch aus manchen Gründen erwägenswert ist, ob auch die beiden im Alten Testament eine so große Rolle spielenden Worte *berît* „Satzung, Bund“ und *tōra* „göttliche Kundtuung, Gesetz“ im babylonischen Ritual ihre Parallele und vielleicht gar ihren letzten Ursprung haben.

Sabbat.[1]

Die vorliegenden Tatsachen sind folgende: 1. An mehreren Stellen der einheimischen babylonisch-assyrischen Vokabulare wird ein bestimmter Feiertag mit dem Namen *šabattu* aufgeführt und dieser einmal auch ausdrücklich als „Tag der Beruhigung des Herzens“ (nämlich der erzürnten Götter) bezeichnet, demnach als eine Art Buß- und Bettag. 2. Aus den einheimischen babylonisch-assyrischen Festkalendern ist zu ersehen, daß der 7., 14., 21. und 28. Tag der (dreißigtägigen) Monate, ferner der 19. Tag (d. i. der 7×7. Tag des vorhergehenden Monats)

[1] S. Näheres in KAT[3] S. 592—594.

einen von den übrigen Tagen des Monats stark abstechenden Charakter trugen. Die Bestimmungen über diese Tage, die ausdrücklich als „böse Tage“ bezeichnet werden, lauten:

Der Hirt der zahlreichen Menschen soll Fleisch, das auf Feuer gekocht ist, gesalzenes Brot nicht essen, das Gewand seines Leibes nicht wechseln, ein helles Kleid nicht anziehen, ein Opfer nicht darbringen. Der König soll den Wagen nicht besteigen, als Herrscher[1] keinen Ausspruch tun. Ein Orakelpriester soll im Adyton einen Bescheid nicht geben, ein Arzt an einen Kranken die Hand nicht legen. Einen Wunsch auszuführen[2] ist er (nämlich der Tag) nicht geeignet. In der Nacht soll der König (die und die Opfer darbringen), so wird sein Gebet bei Gott genehm sein.

Daß die unter No. 2 genannten 7., 14., 21., 28., sowie 19. Tage eines Monats den unter No. 1 erwähnten Namen *šabattu* getragen hätten, ist allerdings bis jetzt noch nicht zu belegen.

Die Folgerungen, die sich aus den vorstehenden Tatsachen mit größerer oder geringerer Sicherheit ergeben, sind diese: 1. Der hebräische Name Sabbat kann nicht von dem assyrischen *šabattu* getrennt werden, sondern es handelt sich in beiden Fällen um dasselbe Wort zur Bezeichnung eines Feiertags. 2. Es ist wahrscheinlich, daß das hebräische Wort Sabbat im Hebräischen nicht einheimisch, sondern daselbst ein altes Lehnwort aus dem babylonischen *šabattu* ist; in diesem Falle könnte die eigentliche Grundbedeutung des Wortes Sabbat auch nur aus dem Babylonischen mit Sicherheit entnommen werden, nicht aus dem Hebräischen. 3. Es ist wahrscheinlich, daß im Babylonischen *šabattu* nicht nur im allgemeinen eine Bezeichnung für einen Bußtag ist, sondern daß auch speziell der 7., 14., 21., 28., sowie auch der 19. Tag eines Monats als solche *šabattu*'s zu gelten haben. 4. Trifft diese unter No. 3 genannte Annahme zu, so kann auch die Institution des israelitischen

[1] Delitzsch' Fassung der Zeichengruppe als „die Priesterin“ ist im Hinblick auf Parallelstellen unmöglich. [2] Delitzsch' Fassung des betreffenden Zeichens als „(zu) irgendwelchem (Anliegen)“ ist im Hinblick auf Parallelstellen unmöglich.



Sabbats nicht von dieser babylonischen Feier des je 7. Tages eines Monats getrennt werden. 5. Eine weitere noch offene Frage wäre dann die, ob eine solche Feier eines Sabbats in Israel und in Babylonien auf eine gemeinsame Ausgangsquelle zurückginge, oder ob es sich in Israel um eine alte, vielleicht durch die Kanaanäer vermittelte Entlehnung dieser Institution aus Babylonien handelte. 6. Ob ursprüngliche Entlehnung vorliegt oder nicht: jedenfalls trägt die israelitische Sabbatfeier, so wie sie uns im Alten Testament entgegentritt, einen vom babylonischen *šabattu* und von der babylonischen Feier des je 7. Monatstages stark verschiedenen Charakter und müßte auch im Falle der Entlehnung dieser Institution aus dem Babylonischen angenommen werden, daß sie sich dann innerhalb Israels ganz eigenartig weiter entwickelt hätte, daß z. B. das Unterlassen der Arbeit am Sabbat in Israel einen ganz andern Sinn bekommen hätte als in Babylonien, wo die Vermeidung der Vornahme gewisser Handlungen an diesen Tagen vielmehr darum geschah, weil diese Tage als Unglückstage betrachtet wurden, an denen eine Handlung nicht glückte. Desgleichen müßte die israelitische Feier des je 7. Tages durch das ganze Jahr hindurch, unabhängig vom Monatsanfang, als eine eigenartige Umgestaltung der babylonischen Institution angesehen werden, wo diese Loslösung der Feier des je 7. Tages vom Monat sich bis jetzt wenigstens noch nicht belegen läßt.

Hymnen und Gebete, Polytheismus.[1]

In der Art und Weise, wie sich die babylonische Religion in ihren uns wieder zugänglich gewordenen Literaturdenkmälern äußert, zeigt sich ein merkwürdiger Kontrast: Auf der einen

[1] S. Näheres in KAT³ S. 607—612.

Seite krassester Aberglaube, Wahrsagerei und Beschwörungswesen in vollster Blüte, und zwar nicht etwa bloß als mehr oder weniger geduldete Überbleibsel aus einer älteren überwundenen Religionsstufe, sondern bis in die letzten Zeiten des assyrischen und babylonischen Reiches als unentbehrliche und hochangesehene Zweige der offiziellen Staatsreligion betrachtet; auf der anderen Seite eine reichhaltige Literatur von Götterhymnen und Gebeten, die relativ recht hohe Vorstellungen von der Gottheit aufweisen und die sich besonders auch durch die starke Betonung des Sünden- und Schuldbewußtseins, das den Menschen gegenüber der Gottheit erfüllt, auszeichnen. Namentlich in letzterer Hinsicht klingen diese sogenannten babylonischen Bußpsalmen oft merkwürdig an alttestamentliche Psalmen an und es ist sehr im Auge zu behalten, wenn auch einstweilen noch nicht sicher zu erweisen, ob nicht zwischen der alttestamentlichen und der babylonischen Psalmenliteratur ein wirklicher historischer Zusammenhang besteht, der aus einer Berührung der babylonischen mit der israelitischen Religion, sei es in der älteren oder in der jüngeren Zeit, zu erklären wäre. Auch die rein formale Seite der babylonischen und der hebräischen Psalmen, der sogenannte Parallelismus der Versglieder (Halbzeilen),[1] wie der rhythmische Aufbau im einzelnen legen es nahe, an einen historischen Zusammenhang zwischen der hebräischen und der babylonischen Poesie zu denken. Jedoch ist gerade bei einer Vergleichung der hebräischen und der babylonischen Psalmenliteratur auch wieder große Vorsicht geboten, da die Gefahr vorliegt, daß um gleichartiger Ausdrucksweise willen die wirklichen Übereinstimmungen überschätzt werden. So können und werden tatsächlich z. B. Ausdrücke wie „Sünde begehen", vom Menschen ausgesagt, „Sünde vergeben", von der Gottheit ausgesagt, in der babylonischen

[1] Vgl. auch die Schreibung in Halbzeilen auf dem zum Schöpfungsepos gehörigen Texte oben S. 13 Abb. 1.

Religion nicht ganz den gleichen Sinn wie in der israelitischen gehabt haben. Insbesondere wird daran festzuhalten sein, daß sich der Begriff der Sünde in der babylonischen Religion weit mehr als in der israelitischen auf die Verletzung kultischer, ritueller Vorschriften, als auf die Nichtbeobachtung allgemeiner sittlicher Normen bezieht, wenn auch das letztere bei den Babyloniern keineswegs fehlt. — Endlich möge an dieser Stelle ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß auch die schönsten und edelsten Erzeugnisse der babylonischen Hymnen- und Gebetsliteratur durchweg noch auf der Stufe des Polytheismus stehen, auch wenn einzelne dieser Hymnen durch die überschwängliche Erhebung desjenigen Gottes, an den sie gerichtet sind, über alle anderen Götter, äußerlich mehrfach einen monotheistischen Anstrich aufweisen. Übrigens zeigt sich die gleiche Erscheinung auch auf anderen Gebieten, so in den Personennamen[1] und in Götterlisten, wo gleichfalls in älterer wie in jüngerer Zeit von wirklichem Monotheismus nicht die Rede sein kann, sondern höchstens das angenommen werden kann, daß in spätbabylonischer Zeit, eventuell sogar hier bereits unter dem Einfluß außer-babylonischer Religionen, unter der Priesterschaft der Stadt Babylon Bestrebungen sich zeigten, die dahin gingen, in allen übrigen Göttern des babylonischen Pantheons nur eine Manifestation Marduk's, des Stadtgottes von Babylon, zu erblicken.[2]

---

[1] Über das Vorkommen des Namens Jahwe in Personennamen aus der Hammurabi-Zeit, das in der letzen Zeit im Anschluß an Delitzsch' Vortrag so viel von sich reden gemacht hat, sei hier nur so viel bemerkt, daß es mir nach wie vor sehr fraglich ist, ob in den betreffenden Elementen *ja-'-PI, ja-PI, ja-u--um* der Gottesname Jahwe oder auch nur ein Wort gleichen Stammes mit diesem Gottesnamen enthalten ist. S. Näheres, auch über das sonstige Vorkommen des Namens Jahwe in den Keilinschriften, in KAT[3] S. 465—468.

[2] So im Hinblick auf den von Delitzsch, Babel u. Bibel I S. 49 erwähnten, neuerdings vielfach erörterten Text, wo ich, im Gegensatz zu dem von mehreren Seiten gemachten Vorschlag, in dem Namen „Marduk“ hier nur eine appella-

Im Folgenden möge nun, da auf diese Weise am besten eine Anschauung von der babylonischen Hymnenliteratur, ihren Schönheiten und auch ihren Schranken gegeben werden kann, ein solcher babylonischer Hymnus seinem vollen Wortlaute nach mitgeteilt werden. Es ist dies ein erst neuerdings bekannt gewordener Hymnus an die Göttin Ištar,[1] der es aus mehreren Gründen verdient, hier vor andern gewählt zu werden, einmal, weil es einer der wenigen größeren babylonischen Hymnentexte ist, die uns bis jetzt vollständig, nicht nur in fragmentarischem Zustand, wie so viele, vorliegen, sodann auch deshalb, weil er in besonders anschaulicher Weise beides mit einander vereinigt, den Hymnus auf die Gottheit und das an diese gerichtete Bußgebet.

Ich flehe zu dir, Herrin der Herrinnen, Göttin der Göttinnen,
Ištar, Königin aller Wohnstätten, Leiterin der Menschen!
Irnini[2], du bist gepriesen, bist groß unter den Igigi[3],
bist gewaltig, bist Herrscherin, dein Name ist groß.
5 Du bist die Leuchte von Himmel und Erde, streitbare Tochter Sin's,
führst die Waffen, veranstaltest den Kampf;
erteilst alle Befehle, bekleidest dich mit der Herrscherkrone,
o Herrin, herrlich ist deine Größe, über alle Götter erhaben.
Du schaffst Wehklagen, bringst in Streit friedliche Brüder,
10 gewährest Fesselung.
Du fesselst, Herrin der Niederwerfung, stößest nieder, die an mir übel tun;
Gušea[2], die mit Kampf gerüstet, mit Schrecken bekleidet ist.
Du vollführst Gericht und Entscheidung, das Gesetz von Erde und Himmel;
Götterkammern, Kapellen, Tempel und Heiligtümer achten auf dich!

---

tivische Bezeichnung für „Gott" zu erblicken, ähnlich wie bei Bēl und Ištar, doch dabei bleiben möchte, daß hier die verschiedensten Götter des babylonischen Pantheons in der Weise mit Marduk gleichgesetzt werden, daß die sonst jenen zugehörigen Epitheta einfach auf Marduk übertragen werden.

[1] Veröffentlicht und übersetzt von L. W. King in dessen The Seven Tablets of Creation, London 1902, Vol. I. p. 222—236 und Vol. II p. 75—84.
[2] Beinamen der Ištar. [3] Bezeichnung für die Gesamtheit der Götter.

3*

15 Wo (gilt) nicht dein Name, wo nicht dein Gebot?
wo sind deine Bilder nicht gebildet, wo deine Tempel nicht gegründet?
wo bist du nicht groß, wo du nicht erhaben?
Anu, Bel und Ea haben dich erhoben, unter den Göttern deine Herrschaft groß gemacht;
haben dich erhöht, in der Gesamtheit der Igigi deine Stelle hervorragend gemacht.
20 Beim Gedenken an deinen Namen zittern Himmel und Erde,
die Götter zittern, es beben die Anunnaki,
auf deinen furchtbaren Namen haben acht die Menschen.
Du bist groß und bist erhaben;
die Gesamtheit der Schwarzköpfigen[1], das Gewimmel der Menschen huldigt deiner Macht.
25 Die Sache der Mannen in Recht und Gerechtigkeit richtest du, ja du;
blickst auf den Mißhandelten und Zerschlagenen, bringst sie zurecht täglich.
Ach daß du doch endlich, Herrin Himmels und der Erde, Hirtin der angesiedelten Menschen!
Ach daß du doch endlich, o Herrin von Eanna,[2] dem heiligen, dem herrlichen Vorratshaus!
Ach daß du doch endlich, o Herrin, deren Füße nicht rasten, deren Kniee hurtig sind!
30 Ach daß du doch endlich, Herrin der Schlacht, aller Kämpfe!
Herrliche, wütende unter den Igigi, Unterjocherin zürnender Götter;
mächtige über alle Fürsten, die du ergreifst die Zügel der Könige.
Die du öffnest die Banden (?) von allen Frauen;
die du erhaben, festgegründet bist, gewaltige Ištar, groß ist deine Macht!
35 Leuchtende Fackel von Himmel und Erde, · Glanz aller Wohnstätten;
zornig im unwiderstehlichen Angriff, stark im Kampf!
Brandfackel, die gegen die Feinde aufflammt, die den Kriegern Verderben bringt.
wütende Ištar, die die Scharen zusammenschart!
Göttin der Männer, Gottheit der Frauen, deren Ratschluß niemand versteht!
40 Wo du hinschaust, wird der Tote lebendig, steht der Kranke auf,
kommt der Verwirrte zurecht, da er auf dein Antlitz schaut.
Ich, ich schreie zu dir, hinfällig, seufzend, dein schmerzerfüllter Knecht.
Schau auf mich, meine Herrin[3], nimm an mein Seufzen!

---

[1] Bezeichnung für die Menschen. [2] Name des Ištartempels von Uruk (Erech). [3] „Meine Herrin", *Bēltī*, wird geradezu Eigenname für Ištar, ähnlich wie Madonna für Maria.

Treulich blick auf mich, höre auf mein Flehen!
45 ‚Ach daß ich doch endlich!‘ sprich aus und dein Gemüt erweiche sich!
Ach daß doch endlich mein zerschlagener Leib, der voll ist von Störungen und Wirrnissen;
ach daß doch endlich meine schmerzerfüllte Seele, die voll ist von Tränen und Seufzern!
Ach daß doch endlich meine zerschlagenen Eingeweide, die gestört und verwirrt sind;
ach daß doch endlich mein bedrängtes Haus[1], das erschüttern die Tränen;
50 ach daß doch endlich mein Gemüt, das gesättigt wird von Tränen und Seufzern!
Irnini, wütender Löwe, dein Herz beruhige sich;
zorniger Wildochs, dein Gemüt erweiche sich!
Deine schönen Augen seien auf mich gerichtet,
mit deinem lichten Antlitz blick gnädig auf mich, ja mich!
55 Vertreib die Hexerei, das Böse in meinem Leibe, dein helles Licht möge ich schauen!
Wie lange, meine Herrin, sollen meine Widersacher böse auf mich blicken,
in Auflehnung und Ungerechtigkeit Feindseliges planen,
soll mein Verfolger, mein schadenfroher Feind gegen mich wüten?
Wie lange, meine Herrin, soll der. . . . . über mich kommen,
60 . . . .
daß die Schwachen stark wurden, ich schwach wurde.
Ich woge wie eine Hochflut, die ein schlimmer Wind erregt hat,
es fliegt, es flattert mein Herz wie ein Vogel des Himmels.
Ich klage wie eine Taube, Nacht und Tag,
65 ich bin verstört, und weine qualvoll;
in Weh und Ach ist schmerzvoll mein Gemüt.
Was habe ich getan, mein Gott und meine Göttin, ich?
Als ob ich meinen Gott und meine Göttin nicht gefürchtet, ergeht es mir.
Es ist über mich gekommen Krankheit, Siechtum, Verderben und Vernichtung;
70 es ist über mich gekommen Unglück, Abwendung des Antlitzes und Fülle von Zorn,
Wut, Groll, Grimm von Göttern und Menschen.
Ich muß sehen, o meine Herrin, düstere Tage, finstere Monate, Jahre des Unglücks;
ich muß sehen, o meine Herrin, ein Gericht der Verwirrung und Empörung;
es bringt mich zu Ende Tod und Ungemach.

[1] Bildlich für „Körper“.

75 Verwüstet ist mein ......, verwüstet ist mein Hausheiligtum,
über mein Haus, Tor und Gefild ist Verödung ausgegossen.
Mein Gott: nach einem andern Orte ist sein Angesicht hingewendet,
aufgelöst ist meine Sippe, meine Hofmauer zerbrochen.
Es merken auf dich, meine Herrin, es sind auf dich gerichtet meine Ohren,
80 ich flehe zu dir, ja zu dir, löse meinen Bann!
Löse meine Schuld, meine Missetat, meinen Frevel und meine Sünde;
vergib meinen Frevel, nimm an mein Seufzen!
Lockre meine Brust, schaffe mir Unterhalt;
leite recht meine Schritte, daß ich prächtig, herrlich bei den Menschen meinen Weg gehe!
85 Befiehl und auf deinen Befehl sei der zürnende Gott wieder gnädig,
möge die Göttin, die grollte, sich wieder zuwenden!
Mein finstres, rauchendes Kohlenbecken leuchte,
meine ausgelöschte Fackel werde angezündet!
Meine aufgelöste Sippe sammle sich wieder,
90 mein Hof werde weit, mein Stall dehne sich aus!
Nimm an mein Niederwerfen auf das Antlitz, hör auf mein Gebet,
blick gnädig auf mich, (nimm an mein Flehen)!
Wie lange, meine Herrin, zürnst du, ist abgewandt dein Antlitz;
wie lange, meine Herrin, bist du grimmig, ist zornig dein Gemüt?
95 Wende wieder zu deinen Nacken, das Wort der Gnade, das du verstoßen, setze wieder vor dich!
Wie die auflösenden Wasser des Flusses werde dein Gemüt aufgelöst!
Meine Feinde möge ich wie den Erdboden niedertreten,
meine Hasser unterwirf mir und laß sie zu Boden sinken unter mir!
Mein Gebet und mein Flehen möge zu dir gelangen,
100 dein großes Erbarmen werde mir zu Teil!
Die mich erblicken auf der Straße, mögen großmachen deinen Namen,
und ich möge bei den Schwarzköpfigen deine Gottheit und deine Macht verherrlichen!
Ištar ist groß! Ištar ist Königin!
Meine Herrin ist groß! Meine Herrin ist Königin!
105 Irnini, die gewaltige Tochter Sin's, hat keinen Rivalen!

Der Christus, Jesus.

Die Probleme, um die es sich hier, soweit Assyriologisches in Betracht kommt, handelt, lassen sich etwa in folgende Fragen zusammenfassen: 1. Weist das spätjüdische und das urchristliche Messiasbild u. a. solche Züge auf, die sich nicht aus innerjüdischer Gedankenentwicklung oder aus der historischen Person Jesu erklären lassen, sondern vielmehr auf eine außerjüdische orientalische Mythologie als ihre Quelle führen? 2. Kommt, falls die erste Frage zu bejahen ist, hier nur eine auf später Religionsmischung beruhende Form von orientalischer Mythologie in Betracht, bei der sich nicht mehr zwischen ursprünglich etwa ägyptischen oder persischen oder babylonischen Bestandteilen scheiden läßt, oder lassen sich doch noch mit einiger Wahrscheinlichkeit wenigstens einerseits die ägyptischen, andererseits die babylonisch-persischen zu Grunde liegenden Ideen erkennen? 3. Enthält das Leben Jesu, wie wir es bei den Synoptikern und auch im Johannesevangelium finden, etwa Sagenstoffe, die ihrem letzten Ursprunge nach aus der babylonischen Heldensage herrühren?

Eine definitive Antwort läßt sich bis jetzt noch auf keine dieser die schwierigsten Probleme der orientalischen Religionsgeschichte berührenden Fragen geben. Doch sind die Fragen einmal vorhanden und werden sich nicht so leicht wieder von der Tagesordnung absetzen lassen. Es ist darum auch am Platze, diese Probleme in dieser Broschüre zu erwähnen; doch sei ausdrücklich nochmals hervorgehoben, daß von einer endgültigen Lösung dieser Probleme noch keine Rede sein kann, die Erörterung über sie vielmehr noch in den ersten Anfängen steht. Ich selbst habe namentlich den beiden ersten Fragen mein Augenmerk zugewandt und insbesondere in Schrader's Die

Keilinschriften und das Alte Testament 3. Aufl. S. 377—394, worauf auch für alle Einzelheiten verwiesen werden muß, die etwa vorhandenen Beziehungen zwischen Christologie und babylonischer Mythologie eingehend behandelt[1]. Darnach erscheint es mir wenigstens sehr erwägenswert, zu fragen, ob nicht in den folgenden christologischen Vorstellungen Nachwirkungen babylonischer mythologischer Gedanken, teilweise vielleicht erst durch das Medium des Parsismus hindurchgegangen, und auch kombiniert mit ägyptischen Mythologemen, vorliegen: a) in der Vorstellung von dem Christus als einem vorweltlichen, himmlischen, göttlichen Wesen, das zugleich der Weltschöpfer ist; b) in den Erzählungen von der wunderbaren Geburt des Christus, sowie von den Ehrungen und Nachstellungen, die das neugeborene Christuskind erfährt; c) in der Vorstellung von dem Christus als dem Welterlöser und Bringer einer neuen Zeit, der in der „Fülle der Zeit" erscheint; d) in der Idee von dem Christus als dem von seinem göttlichen Vater in die Welt Gesandten; e) in der Idee vom Leiden des Christus, soweit hier nicht historische Tatsachen aus dem Leben Jesu in Betracht kommen; f) in der Idee vom Tode des Christus, soweit diese sich nicht aus der historischen Tatsache des Todes Jesu erklärt; g) in dem Dogma von der Höllenfahrt des Christus; h) in dem Dogma von der Auferstehung des Christus und zwar nach drei Tagen oder am dritten Tage nach seinem Tode; i) in dem Dogma von der Himmelfahrt des Christus und zwar nach vierzig Tagen; k) in der Vorstellung von der Erhöhung des Christus, seinem Sitzen zur Rechten Gottes und seiner Königsherrschaft im Himmelreich; l) in der Lehre von dem Kommen (Parusie) des Christus vom Himmel am Ende der Tage als Welterlöser in

[1] Vgl. außerdem jetzt vor allem H. Gunkel's Schrift Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903, worin Gunkel u. a. auch die christologischen Probleme im größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhange behandelt.

Verbindung mit seinem letzten Entscheidungskampf gegen die bösen Mächte, die um jene Zeit mit besonderer Gewalt hervortreten; m) in der Idee von der Hochzeit des Christus beim Beginn der neuen Zeit, des neuen Himmels und der neuen Erde. — Der religionsgeschichtliche Entwickelungsgang wäre bei einem Zusammenhange zwischen babylonischer Mythologie und Christologie, vorausgesetzt, daß ein solcher hier überhaupt besteht, so zu denken, daß solches, das ursprünglich von gewissen babylonischen Göttergestalten, insbesondere Lichtgöttern, wie Marduk, Šamaš, Sin, Ištar, Nergal u. s. w. ausgesagt wurde, in gewissen Kreisen des Spät-Judentums, und zwar möglicherweise erst durch das Medium des Parsismus hindurch, und auch kombiniert mit ägyptischen Ideen, auf die Gestalt des Messias und weiter im Urchristentum auf Jesus von Nazareth übertragen worden wäre. Für die obigen Punkte a—m würde aus der babylonischen Mythologie etwa folgendes in Betracht kommen: a) die Rolle Marduk's, des Sohnes Ea's, als Weltschöpfers; b) die der Kindheitsgeschichte Mose's nahestehende Sage von der Geburt und Kindheit Sargon's I., desgleichen die Sage von der Geburt des babylonischen Königs Gilgamos bei Aelian; c) die Rolle Marduk's als Heilgottes in allen Krankheiten und Lösers jeglichen Bannes; dazu ferner die bereits fürs Babylonische nachweisbare Gestalt des „Erlöser-Königs", der die neue Zeit inauguriert; endlich die gleichfalls schon in Babylonien vorhandene Idee von der „Erfüllung der Zeiten"; d) die Rolle Marduk's als des von seinem Vater Ea jeweils zur Hilfeleistung bei den Leiden der Menschheit Gesandten; e) die Mythen, die sich in der babylonischen Mythologie an die zeitweilige Verdunkelung der astralen Lichtgottheiten, insbesondere des Sin (Mondgott), des Samaš (Sonnengott) und der Ištar (Göttin des Planeten Venus und des Siriussternes) knüpfen; f) die Mythen, die sich in der babylonischen Mythologie an das völlige Verschwinden der gleichen Gottheiten knüpfen und die in der

Idee vom „Sterben“ dieser Götter zum Ausdruck kommen; g) das Hinabsteigen der babylonischen astralen Lichtgottheiten zur Zeit ihrer Unsichtbarkeit in das Totenreich unter der Erde; h) das „Aufstehen“ Marduk's am Neujahrsfeste zur Zeit der Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche; dazu die Zeit von drei Tagen, während derer der (Frühjahrs-)Neumond unsichtbar ist; i) das Hinaufsteigen der Lichtgottheiten zum Himmel, als Gegensatz zu ihrem Hinabsteigen zur Unterwelt; dazu vielleicht die vierzigtägige Zeit der Unsichtbarkeit der Plejaden im Frühjahr; k) die Rolle Marduk's, des jungen Lichtgottes, der über alle andern Götter zum König erhoben wird; l) der in der babylonischen Mythologie in der Urzeit, vor der Weltschöpfung, stattfindende siegreiche Kampf Marduk's gegen Tiāmat und ihre Gefolgschaft; m) die Hochzeit des Marduk mit der Ṣarpanītu am Neujahrsfeste, dem Feste der Erschaffung von Himmel und Erde.

Sollten die im Vorstehenden vermutungsweise aufgestellten Zusammenhänge zwischen babylonischer Mythologie und Christologie im ganzen oder zum Teil sich wirklich bestätigen, so würde gleichwohl zu beachten sein, daß es sich dabei nicht um eine einfache Übernahme mythologischen Materials handeln würde, sondern daß schon im Judentum und vollends im Urchristentum solches ursprünglich aus polytheistischer Religion stammende mythologische Material eine ganz eigenartige charakteristische Umbildung erfahren hätte und mit völlig neuen urchristlichen Ideen verknüpft worden wäre.

Was die oben S. 39 aufgeführte dritte Frage betrifft, so ist diese neuerdings von P. Jensen in Zeitschr. f. Ass. Bd. XVI, S. 411 aufgeworfen und eine eingehende Untersuchung darüber von ihm in Aussicht gestellt worden. Die vorläufige These Jensen's, die sich hierauf bezieht, lautet dahin, daß das Leben Jesu in wesentlichen Stücken die Geschichte eines israelitischen Gilgameš sei, und daß die alttestamentlichen Geschichten ähnlichen Ereignisse

im Leben Jesu nicht auf jene zurückgingen, sondern nur Parallelen dazu seien, die einem selbständigen System der „Propheten- und Erlöser-Legende“ angehörten. — Es ist hier nicht der Ort, in eine Diskussion über diese sehr weitgreifenden Fragen einzutreten, zumal der eigentliche Beweis für diese These von ihrem Urheber erst in Aussicht gestellt ist. Doch mußte dieser Sache Erwähnung geschehen zur Charakterisierung der Lage, in der sich die Forschung gegenwärtig auf diesem Gebiete befindet.

Taufe und Abendmahl.

Bei der christlichen Taufe und dem Abendmahl ist die neuere theologische Forschung mehr und mehr zu der Erkenntnis gelangt, daß beide Institutionen ihrem Ursprunge und ihrem Charakter nach nur dann einigermaßen befriedigend erklärt werden können, wenn man der Vorgeschichte nachgeht, die diese beiden Sakramente bereits im Judentum zur Zeit Christi oder genauer gesagt in gewissen Kreisen des Judentums in jener Zeit gehabt haben. Und zwar kommen für die christliche Taufe bestimmte, in jenen jüdischen Kreisen damals übliche Wasserriten in Betracht, wie sie z. B. auch in der Johannistaufe vorliegen; für das Abendmahl gewisse in jenen Kreisen geltende Vorstellungen von einem Paradiesesmahle, einem messianischen Endmahle. Doch hat man weiter gesehen, daß auch im Judentum diese eigenartigen Wasserriten, wie die besonderen Vorstellungen, die sich an das Paradiesesmahl als eines Mahles der Unsterblichkeit knüpfen, schwerlich einheimisch sind, vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach aus einer außerjüdischen orientalischen Religion in das Judentum erst eingedrungen sind,[1]

[1] Vgl. speziell für das Abendmahl namentlich A. Eichhorn, Das Abend-

wobei man von vornherein am ersten wieder an die persische oder babylonische Religion denken möchte.

Speziell für die christliche Taufe ist das Problem, soweit Babylonisches in Betracht kommt, dieses: Besteht in der im vorstehenden angedeuteten Weise ein religionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen der christlichen Taufe, bezw. der Johannistaufe als ihrer Vorläuferin, und den Wasserriten, wie sie in der babylonischen Religion namentlich im Kult des Gottes Ea und seines Sohnes Marduk eine sehr wichtige Rolle spielen? Hat ferner das Taufen „im Namen“ Jesu einen religions-historischen Zusammenhang mit der magischen Anwendung des „Namens“ Ea's und Marduk's bei jenen babylonischen Riten?[1] — Für das Abendmahl andrerseits lautet die Frage so: Hat die eine Seite des Abendmahls, wonach es von Anfang an auch als Mahl der Unsterblichkeit, als Speise und Trank zum ewigen Leben gilt, einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit der babylonischen Idee von der Lebensspeise und dem Lebenswasser?[2] — Auch hierbei würde aber, wenn auch diese Fragen im bejahenden Sinne zu beantworten wären, wieder daran festzuhalten sein, daß die ursprünglich babylonischen Ideen im Judentum und vollends im Urchristentum eine ganz eigenartige Umbiegung erfahren hätten.

---

mahl im Neuen Testament 1898 (Hefte zur „Christl. Welt“ Nr. 36).

[1] S. zum letzteren Punkte vor allem die Schrift von Heitmüller „Im Namen Jesu“, Göttingen 1903 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alt. und Neuen Test. hsg. von Bousset und Gunkel I 2). [2] Vgl. das Vorkommen von Lebensspeise und Lebenswasser in dem Mythus von Adapa oben S. 21 und weiteres über Lebensspeise und Lebenswasser im Babylonischen in KAT³ S. 523—525.

Buch des Lebens und Gerichtsbuch, Prädestination.[1]

In der babylonischen Religion spielt die Idee einer göttlichen Buchführung eine hervorragende Rolle. Der Gott Nabū (Nebo) ist der göttliche Schreiber, der auf seiner Tafel mit dem Tafelstift sowohl die Schicksale der Welt, wie die des einzelnen Menschen aufschreibt. Insbesondere verzeichnet Nabū in dieser Weise auf seiner „Tafel des Lebens" die Lebenstage des Menschen, verlängert oder verkürzt deren Dauer, je nach dem guten oder schlechten Verhalten des Menschen. Auf einer „Tafel der guten Werke" werden die guten Werke der Menschen, auf einer „Tafel der Sünden" die Sünden des Menschen aufgeschrieben und der Wunsch des frommen Beters geht dahin, daß die Tafel der guten Werke beschrieben werde, daß aber die Tafel seiner Sünden zerbrochen oder ins Wasser geworfen werden möge. — In engem Zusammenhang mit dieser Buchführung durch den Schreibergott Nabū steht in der babylonischen Weltanschauung die Idee, daß das Schicksal der Welt von alters her festgesetzt ist, daß insbesondere die als Weltherrscher gedachten babylonischen und assyrischen Könige jeweils schon von den fernsten Zeiten her zu diesem ihren Weltherrscherberuf von den Göttern ausersehen und berufen worden sind.

Die Fragen, die sich an die im Vorstehenden dargelegten Tatsachen aus der babylonischen Religion für verwandte biblische Gedankengänge knüpfen, lauteten dahin, ob nicht die biblische Vorstellung von einem Buch des Lebens (der Lebenden), das von Gott im Himmel geführt wird, worin die Gerechten aufgezeichnet und die Sünder gestrichen werden, desgleichen die Idee von einem Buch der guten und bösen Taten (Gerichts-

[1] S. Näheres in KAT[3] S. 402—403 und S. 405—407.



buch), das im Himmel über die Menschen geführt wird, wenigstens zum Teil auf jene babylonische Idee von der Tafel des Lebens und der Tafel der Sünden zurückgeht. — Ferner ist zu fragen, ob nicht die babylonische Anschauung von der Schicksalsbestimmung, Ausersehung und Berufung nachwirkt in dem Dogma von der Prädestination, das im apokalyptischen Judentum und im Neuen Testament eine so große Rolle spielt, und zwar sowohl der Prädestination des gesamten Weltlaufs als des Schicksals der einzelnen Menschen, wie letzteres in der neutestamentlichen Lehre von der göttlichen Vorausersehung und Berufung des einzelnen zum Heil in Christo vorliegt. Aber auch bei diesem Punkte ist, falls sich die Annahme dieser Zusammenhänge in der Tat bewähren sollte, wieder ausdrücklich zu betonen, daß es sich nicht etwa um eine mechanische Übernahme babylonischer Ideen durch das Spätjudentum handeln würde, sondern daß auch hier schon im apokalyptischen Judentum und insbesondere im Urchristentum eine ganz eigenartige Umbildung und Weiterbildung überkommener babylonischer Ideen stattgefunden hätte.

Engel und Teufel.[1]

Eine polytheistische Religion, wie die babylonische, kennt selbstverständlich eine Unzahl von göttlichen Wesen, unter denen wieder eine beschränktere Anzahl als die Hauptgötter hervorragen (vgl. Abb. 7). Da nun die babylonische Religion seit alters im wesentlichen auf Gestirnkult hinauslief, so erklärt es sich von hier aus, daß man in dieser Religion die Hauptgötter aufs engste mit Sonne, Mond und den fünf dem Altertum

[1] S. Näheres in KAT³ S. 451—464 und S. 620—635.

bekannten Planeten (Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn), sowie mit anderen hervorragenden Sternen oder Sterngruppen am Himmel, wie namentlich den in Babylonien heimischen zwölf Sternbildern des Tierkreises, verknüpfte. Weiter aber erblickte man auch in allen übrigen Sternen des Himmels göttliche Wesen und betrachtete so die gesamte Sternenwelt als einen himmlischen Hofstaat, den man sich um den obersten Himmelsgott als König dieses Staates versammelt dachte. Dabei hatte man

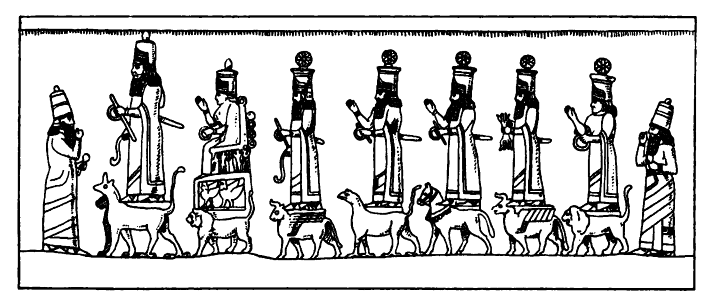


Abb. 7. Die babylonischen Hauptgötter auf den Felsenreliefs von Maltai.

im speziellen noch die Vorstellung, daß diese himmlische göttliche Sternenschar eine Ratsversammlung bilde, die unter dem Vorsitze ihres Himmelskönigs über die Schicksale der Menschen Beratung pflegte; ebenso galten diese Sterngottheiten als himmlische Krieger, die Gesamtheit der Sterne also als ein himmlisches Heer, das um seinen obersten Gott als seinen Heerführer geschart war.

Von dieser der babylonischen Astralreligion eigenen Betrachtung des Sternenhimmels lassen sich nun ziemlich tiefgehende Nachwirkungen schon im Alten Testament, wie besonders im späteren Judentum und im Neuen Testamente feststellen. Dabei ist vor allem im Auge zu behalten, daß naturgemäß in einer monotheistischen Religion, wie dem Judentum, die Götter-

gestalten einer polytheistischen Religion in ihrer ursprünglichen Bedeutung keine Stelle mehr finden konnten. Vielmehr mußte eine Umbiegung des ursprünglichen Charakters dieser Sterngottheiten erfolgen: sie wurden zu depossedierten Göttern, zu bloßen „Engeln“. Dabei schimmert aber noch deutlich genug an manchen Stellen der ursprüngliche Charakter dieser „Engel“ als ehemaliger Sterngottheiten hindurch.

Unter diesen Engeln treten nun namentlich hervor die sieben Erzengel, zu denen u. a. Michael und Gabriel gehören, die fraglos im letzten Grunde auf die sieben babylonischen Planetengötter zurückgehen. Ferner die zwölf (Tierkreis-)-Engel, die im Buch Henoch (Kap. 82) begegnen und die gewiß auch in den zwölf Engeln an den zwölf Toren des himmlischen Jerusalems in der Apokalypse Johannis (Kap. 21) zu erblicken sind. Diese zwölf Tierkreisengel gehen natürlich auf die zwölf göttlich verehrten babylonischen Tierkreisbilder zurück. Entsprechend werden die vierundzwanzig Ältesten, die in der Apok. Joh. 4 rings um den Thron Gottes auf 24 Thronen sitzen, in 24 Sternen, die die Babylonier nach Diodor außer den 12 Sternbildern des Tierkreises noch besonders unterschieden, ihr Vorbild haben. Desgleichen sprechen gewichtige Gründe dafür, daß die bei Ezechiel und in der Apok. Joh. vorliegende Vorstellung von den vier Keruben, als den vier großen Trägern des göttlichen Thronwagens, mit Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergesicht, den vier Seiten des Himmels zugewendet, im letzten Grunde von dem babylonischen zwölfteiligen Tierkreis am Himmel und zwar von vier Hauptbildern desselben, den vier Quartalssternbildern, ihren Ausgang genommen hat. Ähnlichen Ursprungs wird die Vorstellung von den vier Reitern auf vier verschiedenfarbigen Rossen (Sach. 1, vgl. Apok. Joh. 6) und von den vier Wagen mit viererlei verschiedenfarbigen Rossen (Sach. 6) sein. — Weniger sicher ist dagegen, ob auch die biblische Vorstellung von den Engeln als Gottesboten und als

Schutzengeln der einzelnen Individuen von entsprechenden babylonischen Vorstellungen ihren Ausgangspunkt genommen hat.

Während so die babylonischen Götter mehrfach als Engel in der jüdischen und auch christlichen Religion fortleben, haben andrerseits auch die Dämonenvorstellungen der Babylonier im Alten wie auch im Neuen Testament ihre deutlichen Spuren zurückgelassen. So finden sich die babylonischen Dämonennamen *šêdu*, *lilîtu* und vielleicht auch *labartu* im Alten Testament. So hängt die im Neuen Testamente begegnende Vorstellung von einer Siebenzahl von bösen Dämonen wahrscheinlich mit den im Babylonischen eine große Rolle spielenden sieben bösen Dämonen zusammen. Endlich geht auch die Gestalt des Satans und zwar sowohl als eines übermenschlichen Wesens, das die Menschen bei Gott anklagt, als auch als obersten Fürsten des widergöttlichen Geisterreiches im letzten Grunde wahrscheinlich auf das Babylonische zurück und zwar im letzteren Falle auf den Widerpart des siegreichen Gottes im Drachenkampf, wie er oben im Abschnitte „Weltschöpfung“ besprochen wurde, wenn auch gerade hier die persische Religion eine sehr tiefgreifende Vermittlerrolle gespielt haben wird.

Totenreich und Jenseitsglauben.[1]

Die Vorstellungen der Babylonier vom Totenreich, wie sie uns namentlich in dem sog. Mythus von Ištar's Höllenfahrt, in den Totenreichschilderungen des Gilgameš-Epos, in dem Mythus von Nergal und Ereškigal, aber auch an anderen Stellen der babylonischen Literatur, sowie in bildlichen Darstellungen (vgl. Abb. 8)

[1] S. Näheres in KAT³ S. 635—643.

entgegentreten, berühren sich in vieler Hinsicht sehr nahe mit den alttestamentlichen Schilderungen vom Totenreich, wenn auch der hebräische Name *Šeōl* für das Totenreich nicht, wie



Abb. 8. Sog. Hadesrelief.

man eine Zeit lang geglaubt hat, in einem entsprechenden babylonischen Namen für das Totenreich wiederkehrt. Speziell die Art, wie man sich im Babylonischen das Totenreich als ein mit Mauern umgebenes unterirdisches finsteres Bereich, voll von Staub, vorstellte, worin die Totengeister als schattenhafte Wesen hausen,

erinnert stark an die entsprechende alttestamentliche Idee von der Šeōl und dem Zustand der Toten in ihr. Da auch sonst gerade in den Vorstellungen vom Weltganzen babylonische Ideen nachweislich vielfach auf Israel eingewirkt haben, so liegt die Annahme sehr nahe, daß auch in diesen israelitischen Vorstellungen von der Šeōl teilweise wenigstens babylonische Einflüsse vorliegen.

Dagegen ist ausdrücklich zu betonen, daß die erst im späteren Judentum auftretende und von da aus auch in das Neue Testament und in das Christentum übergegangene Idee einer von brennendem Feuer erfüllten Hölle, dem Aufenthaltsort der Gottlosen, als deren Gegensatz das Paradies, der Aufenthaltsort der Frommen, gilt, in den babylonischen religiösen Vorstellungen kein sicheres Vorbild hat. So ist es auch sehr fraglich, ob die Babylonier bereits von einer strengen Scheidung von Frommen und Gottlosen im Jenseits gesprochen haben, ob man also berechtigt ist, ihnen den Glauben an eine Vergeltung im Jenseits schon im vollen Umfang zuzuschreiben. — Noch weniger läßt sich der spätjüdische und christliche Glaube an die Auferstehung der Toten etwa bereits für die babylonische Religion nachweisen. Vielmehr scheint der Auferstehungsglauben aus eigenartigen mystischen Vorstellungen hervorgegangen zu sein, indem man ursprünglich nur den König, später aber auch jeden einzelnen Menschen mit der Gottheit gleichsetzte und so den einzelnen Menschen die gleichen Schicksale wie den Gott, nämlich Sterben, Begrabenwerden und Wiederauferstehen, erleben ließ. Solche Vorstellungen finden sich nun in der ägyptischen Religion bereits in der ältesten Zeit in sehr ausgeprägter Form. Dagegen können wir für Babylonien bis jetzt nur soviel sagen, daß man auch hier, wenigstens in der älteren Zeit, den Königen göttlichen Charakter zuschrieb, wie z. B. der alte König Narām-Sin auf seiner in Susa gefundenen Stele die Hörner, das Symbol der Göttlichkeit, trägt (s. Abb. 9). Dagegen läßt sich die Aus-

dehnung dieser Idee der Gleichsetzung mit den Göttern auch auf jeden einzelnen Menschen, und damit wahrscheinlich auch



Abb. 9. Teil der Siegesstele des Königs Narām-Sin.

der eigentliche Ursprung des Auferstehungsglaubens, bis jetzt wenigstens im Babylonischen noch nicht nachweisen.

* * *

Soll im Hinblick auf das Vorstehende und mancherlei andere Berührungspunkte, die in diesem kurzen Überblick nicht zur Besprechung gekommen sind, ein Gesamturteil über den religionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Keilinschriften und Bibel gefällt werden, so hat es meines Erachtens etwa dahin zu lauten, daß das Vorhandensein eines solchen Zusammenhangs nicht nur für das Alte Testament, sondern auch für die Literatur des späteren Judentums, insbesondere des apokalyptisch gefärbten Judentums, wie auch für das Neue Testament, in ziemlich weitem Umfange anzuerkennen ist, ja daß auch in sehr vielen Fällen dieser Zusammenhang nur so zu erklären ist, daß die betreffenden Ideen in Babylonien ursprünglich heimisch und erst als fremde Ideen in das Alte Testament, in das Judentum, in das Urchristentum hineingekommen sind. Gleichzeitig ist aber meines Erachtens stets ausdrücklich zu betonen, daß die Übernahme dieser babylonischen Ideen in den allermeisten Fällen — mit Ausnahme etwa manches eschatologisch-apokalyptischen Materials — keine mechanische war, daß vielmehr eine starke Umformung und Weiterbildung der überkommenen babylonischen Ideen im Sinne der israelitischen Religion des Alten Testaments auf ihren jeweiligen Stufen, der Religion des Judentums und der urchristlichen Religion stattgefunden hat.

Inhalt.

Verzeichnis der Abbildungen.

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.

Die Keilinschriften und das Alte Testament

von

Eberhard Schrader

Dritte Auflage.

Mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament

neu bearbeitet von

Dr. H. Zimmern und **Dr. H. Winckler**

ord. Prof. an der Universität Leipzig — Privatdozent an der Universität Berlin

I. Teil: **Geschichte und Geographie** von **H. Winckler**
II. Teil: **Religion und Sprache** von **H. Zimmern.**

Mit einer Karte der vorderasiatischen Länder.
Gr. 8°. XII. 680 Seiten. M. 21.—, in Halbfrzbd. geb. M. 23.—

Die nunmehr fertig vorliegende *dritte* Auflage dieses Werkes dürfte in dieser ihrer jetzt abgeschlossenen Gestalt manche Desiderien erfüllen, die beim Erscheinen der einzelnen Teile dieser Neubearbeitung von verschiedenen Seiten ausgesprochen worden sind. So hat die Verlagsbuchhandlung dafür Sorge getragen, dass durch eine dem Werke beigegebene, von Billerbeck redigierte *Karte der vorderasiatischen Länder* das Verständnis des historisch-geographischen Teils des Buches wesentlich erleichtert wird. Ferner bietet ein sehr umfangreiches *Namen-, Sach- und Wortregister* die Möglichkeit, sich rasch und leicht über eine beliebige in dem Buche behandelte Einzelfrage zu orientieren. Dem gleichen Zwecke dient ein ausführliches *Register der behandelten Bibelstellen*, während anderseits eine ziemlich eingehende „Inhaltsübersicht“ auch die systematische Anordnung des Ganzen leicht und rasch erkennen lässt. Bei dem verschiedenartigen Leserkreise, der für das Buch in Betracht kommt, konnten freilich kaum alle in gleicher Weise befriedigt werden. Immerhin wird sowohl der alttestamentliche Spezialforscher, wie anderseits der Student der Theologie oder der im praktischen Pfarramt Stehende das für seine Bedürfnisse Erforderliche in dem Buche im wesentlichen finden. In einem Punkte allerdings verlangt das Werk für solche, die sich irgendwie eingehender mit den betreffenden Problemen befassen wollen, eine Ergänzung. Bei dem grossen Umfange, den gegenwärtig bereits die keilschriftliche Originalliteratur angenommn hat, war es nämlich, abgesehen von Ausnahmefällen, ganz unmöglich, im Rahmen dieses Werkes all die Originalstellen, auf die Bezug genommen werden musste, im Wortlaute vorzuführen. Hier wollen, wenigstens bei einer eindringenden Behandlung der betreffenden Fragen, die citierten Originalstellen vor allem aus der „*Keilinschriftlichen Bibliothek*“, aber auch aus

manchen andern namhaft gemachten Textpublikationen, tatsächlich auch eingesehen werden. Dasselbe gilt bei dem historisch-geographischen Teile von den Verweisungen Wincklers auf die eingehende Behandlung mancher der dort nur ihrem Resultate nach mitgeteilten Fragen in seinen „Altorientalischen Forschungen". Was endlich die Scheidung des monumental Feststehenden von den darauf aufgebauten mehr oder weniger sicheren Schlussfolgerungen betrifft, so wird ein aufmerksamer Leser bei einigem guten Willen in den allermeisten Fällen ohne zu grosse Schwierigkeit die tatsächliche Lage der Dinge aus der Art der Darstellung entnehmen können.

Aus Urteilen über den I. Teil:

„. . . Die Eigenart Wincklers, die aus seinen früheren Arbeiten bekannt ist, hat der Forschung im Alten Testament manchen kräftigen Stoss gegeben, sie hat auch aus diesem Werk eine originale Schöpfung gemacht. Im ganzen Buch herrscht die unerbittliche Logik des vernünftigen Denkers und Beobachters, verbunden mit der Selbstgewissheit des Künstlers in der freien Combination ... Sicherlich wird jeder vom Lesen dieses Buches viel Freude und Förderung haben. Es ist eine Geschichte Israels im Rahmen der Weltgeschichte, und vom profanen bezw. babylonischen Standpunkt aus geschrieben ... meisterhaft in der Anlage und berückend in der Consequenz und der Energie der Durchführung ..." *(P. Volz, i. d. Theol. Literaturzeitung 1903, 2.)*

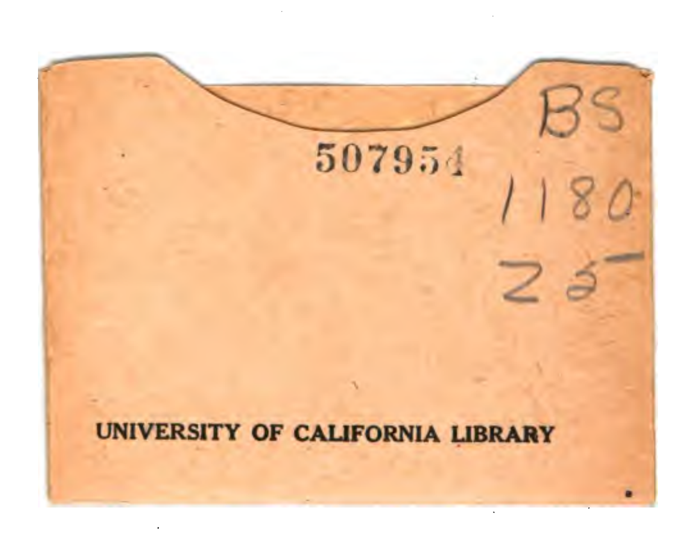
„. . . Alles in allem genommen: der Verf. hat es vortrefflich verstanden, uns ein Stück des alten Orients in fast greifbare Nähe vor Augen zu rücken und die Geschichte Israels in den welthistorischen Zusammenhang einzugliedern, wie es bis jetzt auch nicht annähernd erreicht worden war. Dafür werden ihm alle, die es angeht, aufrichtig dankbar sein, auch diejenigen, die den babylonischen Standpunkt des Verfassers nicht oder doch nicht in gleichem Grade zu teilen vermögen. Referent gesteht für seine Person, dass er selten aus einem Werke so viel gelernt und so fruchtbare Anregung empfangen hat wie aus diesem etc." *(Prof. Baentsch im Liter. Centralblatt 1903, 8.)*

„. . . this edition is one of the most valuable contributions to the history of the ancient Orient that have appeared for many years. Here, as in no other single work, the latest results of cuneiform research in relation to the Old Testament are made accessible etc."

(Am. Journ. of Theology 1902, IV.)

„Jedem, der es ernst meint mit der Ergründung der Beziehungen zwischen Juda und Babylon und überhaupt mit der Aufklärung in Bezug auf die wirkliche Geschichte Israels und Judas, sei dieses Werk als das unentbehrlichste und grundlegende warm empfohlen; es ist ein wahres Denkmal deutscher Wissenschaftlichkeit, Unermüdlichkeit, Scharfsinnigkeit und Freiheit — sowohl in dem (historischen und geographischen) von Winckler, wie in dem von Zimmern bearbeiteten, die Religion und Sprache betreffenden Teil. Hier findet man alle wünschenswerten Angaben über die weitere Literatur".

(H. St Chamberlain im Vorwort zur 4. Aufl. der Grundlagen des XIX. Jahrh.)


507954
BS
1180
Z5
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY



